

JOSIÉLI ANDRÉA SPENASSATTO

OS LADOS DA MISTURA:

Desafios da coabitação e dos intercassamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil)

Curitiba
Dezembro de 2016

JOSIÉLI ANDRÉA SPENASSATTO

OS *LADOS DA MISTURA*:

Desafios da coabitação e dos intercassamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Laura Pérez Gil

Curitiba
Dezembro de 2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
RUA GENERAL CARNEIRO, 460 / 6º ANDAR
CEP 80060-150 - CURITIBA- PR
Telefone (41) 3360-5272



PARECER DA BANCA EXAMINADORA

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná (PPGA) para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **Josiéli Andréa Spenassatto**, intitulada: "Os lados da mistura: Desafios da coabitação e dos intercassamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil)" após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua *aprovacao*, completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de **Mestre em Antropologia Social**.


Considerações adicionais da Banca Examinadora:

A banca destaca a qualidade etnográfica do trabalho e recomenda, após a devida revisão do texto, a sua publicação.

Curitiba, 15 de dezembro de 2016.


Profa. Dra. Laura Pérez Gil
Presidente da Banca Examinadora


Prof. Dr. Luiz Antonio Lino da Silva Costa
1º Examinador


Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes
2º Examinador

AGRADECIMENTOS

Este texto não teria sido realizado sem o apoio de muitas pessoas, e é por isso que a elas estes mais sinceros agradecimentos são dedicados.

Aos moradores da T.I. São Jerônimo e T.I. Barão de Antonina, com os quais muito aprendi e fiz trocas enriquecedoras. Obrigada pela disposição em me receber e pela abertura e interesse em fazer amizade. Agradeço em especial a Maria do Carmo, sempre disposta e batalhadora, que foi companhia de tantos momentos e que abriu as portas de sua casa e de sua família.

Aos meus pais, pelo apoio incondicional para o meu aprimoramento educacional desde sempre, em todas as etapas percorridas até aqui, em especial pela garantia de poder cursar uma universidade pública e em outro estado, longe deles, e que só foi uma possibilidade atrelada às conquistas que eles obtiveram com o passar dos anos. Nada que eu seja ou tenha hoje é desconectado da presença e suporte deles.

Aos amigos que permanecem, àqueles que se vão, aos que estão por vir. A amizade é uma das relações mais belas e significativas na vida. E nos momentos difíceis, como estes em que escrevemos, os amigos acompanham, perguntam, se preocupam, toleram nossas reclamações, desânimos, frustrações, sumiços por temporadas, e sempre conseguem apertar nossa mão e oferecer ajuda. A eles, o meu mais sincero agradecimento e respeito.

Ao querido amigo e companheiro de tantas fases, que apoiou e incentivou várias de minhas conquistas acadêmicas e profissionais, que sempre sugeriu caminhos para se trilhar quando tudo o que eu via e pensava era confuso e tinha vontade de desistir. A sua objetividade, paciência e dedicação profissional, a sua retidão e senso de justiça, o seu compromisso com os outros, o seu senso crítico e contestador serão sempre valores de referência, no trabalho e fora dele.

Aos professores, que são grandes mestres, e que fizeram parte desta trajetória, especialmente dentro dos cursos de Ciências Sociais, Filosofia e História, e na Pós-graduação em Antropologia, mostrando a enormidade e complexidade do mundo, e da mesma forma o quanto são árduas e sempre insuficientes as formas de manifestar essa magnitude, sem que com isso deixemos de perseguir melhores maneiras.

À orientadora desta dissertação, que é uma profissional rara, uma mulher de fibra e de talento, e é por isso que muito lhe respeito e admiro como um verdadeiro modelo de profissionalismo e sabedoria na prática docente e acadêmica. Meu muito obrigada.

Aos membros da banca, que gentilmente aceitaram o convite e que se dedicaram na leitura e apontamentos críticos sobre o texto. Obrigada por possibilitarem mais esse momento de aprendizado.

Ao apoio da CAPES, através de bolsa de estudo, que foi fundamental para o ingresso e permanência no Programa de Pós-graduação.

RESUMO

Esta dissertação deriva da etnografia dos povos Guarani, Kaingang e Xetá, habitantes de uma mesma Terra Indígena nomeada São Jerônimo na bacia do Rio Tibagi. Ela se detém sobretudo em uma investigação acerca das dinâmicas de interação entre os seus moradores, principalmente sob o aspecto do parentesco e da política. A primeira parte trata dos processos intensos de transformação socioterritorial destes povos, em especial na região do Tibagi. Em seguida trata-se das relações de parentesco atuais, e das maneiras como estes grupos se adaptaram ou reagiram às mudanças drásticas provocadas por esses processos históricos, tendo como parâmetro as regras tradicionais de casamento. A compreensão dos conceitos de *mistura* e de *lados* são o foco da última parte, que versa sobre as tensões entre práticas de parentesco feitas no convívio (associadas à primeira noção), e as práticas políticas que buscam ordenar e categorizar de forma mais objetiva (associadas à última noção).

Palavras-chave: casamento; parentesco; *mistura*; política; *lados*.

ABSTRACT

This dissertation derives from the ethnography of the Guarani, Kaingang and Xetá peoples, inhabitants of the same Indigenous Land named St. Jerome in the Tibagi River basin. It focuses mainly on an investigation of the dynamics of interaction between its residents, mainly in the aspect of kinship and politics. The first part deals with the intense processes of socio-territorial transformation of these peoples, especially in the Tibagi region. Next, we discuss current kinship relationships and the ways in which these groups have adapted or reacted to the drastic changes brought about by these historical processes, based on the traditional rules to marriage. The understanding of the concepts of *mixing* and *sides* are the focus of the latter part, which deals with the tensions between kinship practices made in the living (associated with the first notion), and the political practices that seek to order and categorize more objectively, (associated with the last notion).

Keywords: marriage; kinship; *mixture*; politics; *sides*.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – Área demarcada da Terra Indígena São Jerônimo, divisas.....	19
FIGURA 2 – Áreas de plantio Guarani e Kaingang e demais marcos espaciais.....	22
FIGURA 3 – Bacias hidrográficas do Paraná.....	41
FIGURA 4 – Mapa da distribuição das etnias, por terras indígenas no Paraná.....	74
FIGURA 5 – Mapa da distribuição das residências conforme classificação étnica.....	132
QUADRO 1 – Segundo idade, histórico de moradia fora da TI e etnia indicada.....	78
QUADRO 2 – Segundo etnia e motivo para a classificação.....	137
QUADRO 3 – Segundo etnia, apreciações boas e ruins sobre os <i>brancos</i>	150
GENOGRAMA 1.....	80
GENOGRAMA 2.....	84
GENOGRAMA 3.....	84
GENOGRAMA 4.....	85
GENOGRAMA 5.....	86
GENOGRAMA 6.....	88
GENOGRAMA 7.....	89
GENOGRAMA 8.....	96
GENOGRAMA 9.....	100
GENOGRAMA 10.....	109

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
I. Inserção e introdução etnográfica: apresentação, método e primeiras observações	10
II. Divisas, relações e concepções de zoneamento	17
III. Terras, Cultivos e Trabalho	23
VI. Língua e postura analítica	26
Capítulo 1 – HISTÓRICO	30
1.1 Introdução	30
1.2 Estratégias de assimilação e incorporação das populações indígenas	32
1.3 Bacias hidrográficas dos rios Tibagi e Cinzas: um contexto de inter-relações no século XIX	40
1.4 Século XX: Lévi-Strauss vai a São Jerônimo	48
1.5 Alguns anos após a visita de Lévi-Strauss: projetos de “colonização” e violência	55
1.6 Processos de territorialização dos Guarani	58
1.7 Os Xetá: entre o extermínio e a territorialização	62
1.8 Concluindo: Histórias de interações complexas	67
Capítulo 2 – PARENTESCO	71
2.1 Introdução: coabitação, casamento, transformação	71
2.2 Mobilidade e residência marital	76
2.3 Os rearranjos matrimoniais	83
2.4 Regime matrimonial, política e parentesco Kaingang	92
2.5 Regime matrimonial, política e parentesco Guarani	101
2.6 Regime matrimonial, política e parentesco Xetá	115
2.7 Concluindo: O parentesco como prática de convívio e <i>mistura</i>	121
Capítulo 3 – MISTURA	125
3.1 Introdução	125
3.2 <i>Etnia, mistura e lados</i>	129
3.3 Ser <i>misturado</i> , <i>puxar</i> para uma <i>etnia</i> e participar de um <i>lado</i>	138
3.4 Os conflitos: paradoxo para a <i>mistura</i>	142
3.5 <i>Índios e brancos</i> : definindo pessoas	146
3.6 Entre o modo de vida do <i>índio</i> e o modo de vida do <i>branco</i> : os <i>mestiços</i>	152
3.7 <i>Sistema do branco e sistema do índio</i> : uma questão de organização social	156
3.8 Concluindo: <i>mistura</i> como construção da semelhança	162
Capítulo 4 – LADOS	169
4.1 Contexto histórico da divisão em <i>lados</i>	169
4.2 Para compreender os <i>lados</i> : fundamentos e agremiação	172
4.3 As composições duais do <i>socius</i> e seus princípios sociais	177
4.4 O papel dos intercassamentos na <i>mudança de lado</i>	184
4.5 Os <i>lados</i> e a crítica da organização coletiva	186
4.6 Concluindo: os <i>misturados</i> e os <i>puros</i> , política e parentesco	191
CONSIDERAÇÕES FINAIS	197
REFERÊNCIAS	200

INTRODUÇÃO

I. Inserção e introdução etnográfica: apresentação, método e primeiras observações

A Terra Indígena São Jerônimo (SJ) está localizada na bacia hidrográfica do Rio Tibagi na sua margem direita, a cerca de 976 metros acima do nível do mar, na região nordeste do estado do Paraná. Sua área legal consiste em apenas 1.339 hectares, que estão registrados desde 1977¹. São cerca de 600 pessoas habitando o local, com uma inexatidão sempre flagrante devido à mobilidade das pessoas em termos de fixação de residência. A convivência intensa entre grupos de três etnias, Kaingang, Guarani e Xetá, gera atualmente ali tipos de relações complexas.

Distante cerca de 20 km de São Jerônimo está a Terra Indígena vizinha, Barão de Antonina (Barão). As duas mantêm relações intensas através de laços históricos – constituíam uma só área indígena até o início do século XX –, através das constantes trocas materiais e simbólicas e por abrigarem parentes ou afins uns dos outros. O Barão também fica na margem direita do rio Tibagi e faz divisa com ele, tendo uma área total próxima a 4 mil hectares onde habitam cerca de 400 pessoas. Ao contrário de São Jerônimo, a grande maioria dos moradores do Barão são Kaingang. No entanto e em semelhança com SJ, também ali residem alguns Guarani com os quais são fortemente aparentados. Acontecimentos ou pessoas do Barão estarão, portanto, por diversas vezes presentes ao longo do texto.

Aldeia ou reserva são designações nativas dos espaços de convívio social que abrangem todos os moradores da TI. Apesar de passar a ideia de confinamento atrelada às políticas governamentais de meados do século XX, *reserva* no cotidiano das pessoas parece ser uma forma de designar o ambiente em que vivem e travam suas relações em contraposição à cidade, por exemplo, ou aos núcleos rurais onde vivem os *brancos*.²

Em SJ não existem características de aldeias separadas, isto é, não existem grandes aglomerações de pessoas localizadas à distâncias consideráveis umas das outras, não existem representantes organizados de localidades espacialmente específicas, que busquem junto das

¹ Na Secretaria do Patrimônio da União, o SPU, e desde 1992 também está registrada no Colégio de Registro de Imóveis, o CRI.

² Cabe esclarecer algumas convenções utilizadas ao longo do texto que tem a ver com a marcação de determinadas palavras, categorias, expressões, falas nativas, etc. Quando se usa aspas simples, como em ‘ele é *misturado*’, busca-se indicar uma expressão ou elocução nativa. Com o uso de aspas duplas, como em “grupo”, busca-se marcar expressões e significados próprios do contexto ocidental e antropológico. E as palavras marcadas em itálico são conceitos nativos, como *mestiços*, ou eventualmente expressões do latim, como *socius*.

instâncias de poder recursos para o local e grupo específico. Faço esta distinção com base na TI vizinha, Barão de Antonina, onde existem duas aldeias, a *Sede* e o *Cedro*, e que serve como referência para pensarmos São Jerônimo.

No Barão a aldeia da *Sede*, assim como em SJ, concentra órgãos públicos ou de interesse coletivo. Na aldeia *Sede* fica a escola de ensino fundamental (frequentada por todas as crianças da TI, do *Cedro* e da *Sede*) e na aldeia do *Cedro* se concentra a escola de ensino infantil (também frequentada por crianças de ambas as aldeias). Elas compartilham, nesse sentido, algumas instituições importantes e é muito comum as pessoas se mudarem de uma aldeia para a outra. O *Cedro* é uma *aldeia* caracterizada por ter seus próprios líderes, que são moradores dali e que se envolvem na busca por recursos para o local, para a sua melhoria, como na conquista recente da reforma da estrada que liga as duas *aldeias*. Assuntos diversos que envolvem o local e sua população são por eles tratados e, mesmo que subsumidos à liderança do cacique e vice-cacique, eles respondem ou “representam” o *Cedro* nas relações políticas internas.

Também a noção de comunidade resguarda algum cuidado em se tratando de São Jerônimo. Diferentemente do indicado por Fernandes (2003) em relação aos Kaingang de diversas terras indígenas ao sul do país, cuja característica seria a interligação entre a noção de *aldeia* e *comunidade* (as comunidades são as populações que residem em aldeias), não há em SJ diferentes comunidades separadas por diferentes aldeias. Mas as comunidades existem. As aldeias é que não. Por isso se pode constatar que o critério espacial não é determinante na definição local de suas *comunidades*. Há, pelo contrário, a intensificação da diluição das comunidades no espaço, isto é, de sua não concentração espacial.

A interface das *comunidades guarani* e *kaingang*, são os *lados guarani* e *kaingang*. ambos se separam através da referência política. Estes *lados* são como instituições lideradas cada qual por um cacique diferente e composta por um respectivo grupo de lideranças. Eles operam um conjunto de elementos sociais e se destinam a atender as demandas e direitos das chamadas *comunidades*.

Foi este contexto complexo da TI São Jerônimo – no qual três etnias coabitam um espaço comum sem divisão por aldeias, porém com uma separação política entre as *comunidades guarani* e *kaingang* – que despertou meu interesse para realizar a pesquisa aqui apresentada. Tendo isto em vista, pode-se agora passar a conhecer alguns detalhes das primeiras trocas e da inserção etnográfica.

Em uma tarde típica muito quente na região nordeste do Paraná algumas mulheres realizavam, na então escola localizada na *Sede* de São Jerônimo, um curso de culinária voltado para alimentos à base de mandioca. Elas estavam todas reunidas na cozinha da instituição e

finalizavam algumas tarefas relativas ao preparo dos pratos. Usavam toucas de proteção e conversavam com interesse sobre os conhecimentos ali aprendidos e aqueles oriundos das suas famílias no preparo de certos alimentos. Estavam presentes cerca de 10 mulheres de três gerações e percebi que várias delas se chamavam por termos de parentesco: tia, prima, vó, entre outros.

Em outros momentos, como em cursos subsequentes, as pessoas pareciam se sentir satisfeitas em esclarecer pra mim quais as conexões específicas existentes entre elas. E muitas dessas histórias envolviam ou se conectavam com experiências de arranjos e rearranjos matrimoniais. Essas relações eram descritas sempre de forma reflexiva e com notável interesse sobre sua própria configuração e sobre a dos outros. Não é de hoje que se demonstra nas etnografias dos grupos indígenas sul-americanos a sua atenção para os temas do parentesco.

Minha interação com esse mundo desconhecido começou em 2012 através da relação que há alguns meses meu parceiro estabeleceu em São Jerônimo na implementação de um projeto de mitigação e compensação de impactos socioambientais, o Componente Indígena do Projeto Básico Ambiental (PBA), oriundo da construção e operação da Usina Hidrelétrica Mauá no rio Tibagi³. O seu trabalho rotineiro nas duas terras indígenas do município de São Jerônimo da Serra promoveu minha aproximação aos moradores e fez dele também um informante essencial para a etnografia.

No início frequentava apenas as festas lá promovidas, como as do Dia do Índio, que ocorrem em abril ou no primeiro semestre do ano (por todas as T.I.s da região). Com o passar do tempo tive a oportunidade de acompanhar alguns cursos que as mulheres nativas participavam⁴. Esses cursos, frequentados em 2013, tinham período médio de duração entre um e sete dias; especificamente o curso de artesanato em taboa e fibra de bananeira foi feito em sete dias. Eles versavam sobre diferentes temas, principalmente culinária e artesanato, resultando em certificados entregues às mulheres no final das atividades (um dos motivos pelos quais algumas buscavam os cursos).

Foram momentos muito ricos para conhecer aquelas mulheres e também um grande passo (depois pude perceber) para a abertura dada pelos seus moradores em relação a mim. A espontaneidade e diversão com que eram vivenciados os momentos de curso chamaram minha atenção, e a partir daí os entendimentos e histórias que as mulheres expunham começaram a se

³ A implementação desse projeto teve início em junho de 2012 e está em andamento até o momento presente.

⁴ Esses cursos foram ministrados, conforme a demanda e interesse prévio dos moradores, por profissionais do Serviço Nacional de Aprendizagem Rural (SENAR), que promovem cursos requisitados por comunidades rurais relativos a atividades agropecuárias. A organização desses cursos foi realizada por indígenas e não-indígenas que trabalham na implementação do PBA-CI.

tornar centrais na forma com que passei a pensar São Jerônimo. Esses laços que se formavam só passaram a agregar a modalidade de trabalho etnográfico quando da eminência da realização da minha monografia de graduação e sob uma orientação propositiva. Com a proximidade da Terra Indígena da cidade, optei por ir e vir todos os dias em campo. A contagem do tempo em campo é inexata tendo em vista várias visitas, em diferentes períodos e com duração diferenciada. Mas se pudesse agrupar tudo o que foi lá vivido desde 2013, etnograficamente falando, indicaria cerca de 70 dias efetivos de trabalho de campo.

Fora dos cursos, em outros momentos junto das moradoras, nós passávamos o tempo sentadas sob a sombra de alguma árvore, dentro das casas, nos espaços coletivos como a *escola velha*, mas principalmente nas *ĩn sĩ* (casa pequena na língua kaingang) ou *cozinhas* com as mulheres e suas crianças, onde às vezes apareciam seus maridos ou irmãos ou cunhadas das minhas anfitriãs. Essas habitações são feitas nas imediações das casas e funcionam como cozinhas, onde geralmente existe um fogão de barro onde preparam alimentos e onde mantêm fogo aceso constantemente.

Tomando café ali ou ao sol, sentadas em cadeiras, bancos ou tocos de madeira, nós conversávamos baixinho, ao estilo local, sobre diversos temas que compõem o universo feminino, como as preocupações com os filhos ou outros parentes próximos em termos de saúde e comportamento, sobre as relações conjugais atuais ou do passado, as preocupações econômicas do núcleo familiar, as responsabilidades envolvendo a casa ou o trabalho nas roças ou hortas, acontecimentos envolvendo os parentes e afins próximos, pessoas da *aldeia* com as quais não se tem tanto contato e sobre acontecimentos envolvendo os não-indígenas da cidade. Elas também riem bastante, principalmente quando em muitas mulheres e quando as brincadeiras envolvem sexo e relacionamento.

A relação mais estreita com as mulheres não foi uma escolha preliminar, ela se deu conforme a configuração da minha inserção e conforme a fluidez espontânea das próprias interações, que acabaram provocando a indagação sobre qual seria a postura que homens e mulheres geralmente adotam nas relações entre si em São Jerônimo. Algumas delas demonstraram que existem ações que são feitas, trabalhos que são desempenhados e locais que são ocupados igualmente por homens e mulheres (o trabalho cotidiano na roça, na horta ou em empregos na cidade, as confraternizações com os parentes e amigos próximos, as festas, as votações internas, a tarefa de educar os filhos – mesmo que em diferentes aspectos), mas muitas outras relações, ações e espaços são bem demarcados e opostos entre eles.⁵

⁵ Questões como estas foram abordadas em minha monografia no curso Ciências Sociais no ano de 2013. O casamento, por consequência, foi um aspecto importante do ponto de vista indígena e etnográfico para ser

Grande parte das mulheres permanece mais em casa em comparação com os homens. Mas as mulheres que têm emprego: na escola, no posto de saúde, ou também na cidade, o que não lhes sobra é tempo para a casa, se queixam elas. As mulheres também cultivam seus roçados, muitas vezes pequenos espaços de terra onde se dedicam ao cultivo de grãos, como milho, feijão, arroz, ou legumes como abóbora. Como são cultivos sazonais, é variante a frequência da atenção dedicada a eles, dependendo da época de preparo dos terrenos, do plantio, da limpeza das ervas-daninhas, da colheita, etc. Também elas costumam se dedicar a manutenção de hortas onde plantam diversos gêneros alimentícios e que às vezes podem se converter em produções comerciais de pimentões, quiabos, tomates, etc., organizados com sistemas de irrigação e outras técnicas. Dentre tantos cursos presenciados ou de que tive notícias o que tratava da construção e manejo de hortas foi o único no qual percebi mulheres e homens distribuídos de uma forma mais equilibrada.

As atribuições do cuidado são fortemente atreladas às mulheres, seja em relação aos filhos, aos maridos, aos idosos, às pessoas em situação de deficiência e outras pessoas próximas. Esse cuidado, no sentido da saúde, foi observado em diversos momentos. Em visita à Dona Isabel, por exemplo, chamou atenção o uso da deia de cuidado. Numa tarde ensolarada, já próxima de sua casa, percebi que músicas gauchescas tocavam no aparelho de som, algumas crianças brincavam e os vários cachorros anunciavam minha chegada. Logo Dona Isabel apareceu na varanda da casa e riu de si mesma por estar varrendo dentro da casa e escutando música ‘pra animar’. Conversando, perguntei sobre seu irmão, Seu Zé, se ele estava bem, pois sabia que havia passado mal dias atrás.

Ele está passando uns dias por aqui, pra se recuperar, pra eu cuidar dele. Ele esteve muito doente, coisa do pulmão. Mas ele não está em casa agora, o João foi levar ele pra uma consulta na cidade. Porque ele é sozinho, não tinha ninguém pra cuidar, então eu disse pra ele ficar aqui. E ele já está melhor, muito diferente de como ele estava quando foi pro hospital, que ele estava todo inchado. (08/08/2013).

Às mulheres mais velhas, especificamente, se atribui a habilidade de cuidar, principalmente dos netos e bisnetos, mas também é comum o cuidado aos irmãos e seus descendentes. No caso acima, o irmão de Dona Isabel é viúvo e tem suas filhas mulheres morando em outras T.I.s, algo que também contribui para esta tarefa ser assumida por sua irmã.

observado e destrinchado. Cf. SPENASSATTO, J. A. Eles que não *roubem* você de mim: gênero e casamento entre um grupo Guarani-Ñandeva. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal do Paraná, 2013.

Perguntei sobre as possíveis dificuldades em auxiliar uma pessoa doente e ela respondeu indicando uma série de dificuldades, não apenas diretas, mas indiretas como a demanda por cuidar de várias pessoas:

Nesses dias que eu tive cuidando dele, ele virou e disse pra mim “você tá me cuidando muito bem, minha irmã, eu tô gostando de ficar aqui com você”. Mas é claro, eu pensei, porque tô cuidando melhor dele do que cuidei do meu próprio marido quando ele estava doente. Mas não foi porque eu não quis, não, mas porque não pude. Meu caçula naquela época tava com problemas e eu tive que ficar cuidando dele em casa. (08/08/2013).

Irmão, marido, filho, categorias de pessoas às quais não se pode negar auxílios nos momentos de dificuldade e que em situações particulares exigiram muito de Dona Isabel. Esses cuidados, além de implicarem a presença da cuidadora, estão atrelados com uma série de afazeres minuciosos, como a administração de medicação, de alimentação e de atenção aos socorros disponíveis para acionar em caso de emergência. Mostrando-me a caixa de remédios destinados ao irmão, Dona Isabel exclamava:

Se fosse eu que tivesse que tomar todos esses remédios, tava morta já. Eu nunca fico doente, não tenho diabetes, pressão alta, essas coisas. Só uma vez, logo que meu marido faleceu, que eu fiquei mais ou menos um ano doente. Os médicos disseram que não era diabetes e pressão alta. Um dia eu pedi pro João conseguir achar uma certa árvore no meio do mato, que é um *remédio do mato*. E um dia ele chegou, mostrou pra mim e perguntou “é essa aqui, mãe, que a senhora quer?”, e eu disse “é essa aí mesmo”. Então, por vários dias eu fiz chá e logo fiquei boa. (08/08/2013).

Quando esta senhora adoeceu, ela mesma “se tratou”. Mas também costumam acontecer casos em que a mulher é acolhida por outras mulheres (como nos casos de idosas que passam a morar na casa das filhas e receber a sua assistência). A busca por certos remédios é um dos motivos que levam as pessoas a frequentar a cidade, tarefa que também geralmente é atribuída às mulheres. Por outro lado, é simultâneo o uso dos medicamentos prazidos pelos *brancos* e o uso ou a realização das prescrições atreladas aos *remédios do mato* (*nhandemoã* em Guarani)⁶. Dona Isabel se contrapôs aos medicamentos da cidade, diferentemente de sua filha, Maria do Carmo, que indicou o uso concomitante dos dois:

O sol tá muito forte hoje, e eu ainda tô com enxaqueca. O sol faz mal. E olha que nenhum remédio me ajuda com isso. Tentei até fazer o que meu primo

⁶ Muito usados no preparo desses *remédios* pelos Guarani estão elementos como *wyra rowy* (ipê roxo), *guapor* (figueira), *ogweti* (espínheira santa), urtigão, jaborandi, *wyrane* (pau d’alho), angico vermelho, entre outros.

Nelsinho disse, de enfiar uma varetinha em um ninho de formiga saúva e esperar elas fazerem xixi nela, porque é o que elas fazem quando mexem com elas. Aí você tira a varetinha e cheira ela, é um cheiro muito forte. Isso era pra fazer parar a enxaqueca, mas não deu certo também. (28/10/2013).

As mulheres, assim como os homens, frequentam a cidade constantemente, geralmente assinalando a necessidade de “fazer compras”, seja nas farmácias para comprar os medicamentos, seja nos supermercados, nas lojas, na feira municipal que ocorre toda sexta-feira de manhã. Eventualmente elas se deslocam até os cartórios para registrar as suas crianças ou até o hospital e postos de saúde, quando não conseguem atendimentos específicos no posto de saúde da TI. O grosso das práticas religiosas no interior da TI é realizado pelas mulheres, nas igrejas ali existentes. Estas instituições promovem diversos intercâmbios com as igrejas da cidade, algo que gera um fluxo considerável dos indígenas evangélicos para lá e dos *brancos* evangélicos para SJ.

Os homens geralmente ocupam as posições de cacique ou liderança, dirigem os veículos oficiais e particulares, são responsáveis pelos trabalhos agrícolas mais pesados e que exigem maquinários e administração de insumos, também exercem atividades que demandam força braçal voltada para construções como casas, galpões, estradas, estruturas, etc. Eles estão sempre passando e resolvendo coisas a pé ou de moto, ou se aglomeram em pequenos grupos geralmente acompanhando o trabalho de alguém, conversam e dão muita risada.

Os homens vão para a cidade resolver assuntos diversos, geralmente ligados ao uso dos bancos, cartórios, prefeitura, entre outros. Internamente, eles ocupam empregos de motorista, vigilante ambiental, técnico agrícola, tratorista, funcionário da escola, entre outros. São eles que trabalham nos *puxirões* (lidas coletivas para limpeza e colheita nas roças ou construção de casas), pois se acredita que seja um trabalho muito pesado para as mulheres; estas, por sua vez, têm a tarefa do preparo das refeições nessas ocasiões, de modo que possam ficar junto das crianças pequenas.

A forma com que minha inserção em campo aconteceu e, obviamente o todo da organização social de São Jerônimo, deram ensejo à maior proximidade e intimidade com as mulheres. A convivência com elas neste período de tempo permitiu um estímulo recíproco de curiosidade, trocando experiências e compartilhando momentos que possibilitaram construir uma etnografia onde as mulheres são protagonistas.

Apesar do interesse por aprofundar o estudo de gênero, uma série de conflitos internos frequentemente desencadeados interferiram no trabalho de campo, obrigando a pesquisadora a se voltar para o esclarecimento de questões que estavam em jogo nessas disputas. Apesar do

intuito de escrever sobre alguns temas previamente definidos, decidi deixar as pessoas ditarem os temas a serem explorados e mesmo a maneira como estes temas devem ser explorados, algo que possibilitou dar um pontapé inicial na compreensão da organização social de São Jerônimo.

O que quer dizer *Guarani*, *Kaingang*, *Xetá* e *branco*, que são categorias utilizadas localmente? Quanto ao *lado Guarani* e o *lado Kaingang*, o que implica participar de um ou de outro, qual o lugar dessa divisão no cotidiano das pessoas, quais relações ela mobiliza, quais as unidades ou coletividades que se agregam a esse sistema, quais as condições para pertencer a um ou outro desses *lados*, foram algumas das questões provocadas ao longo do trabalho de campo.

A hipótese inicial para um desses problemas, o das condições de pertencimento às categorias nativas, era de que a noção de etnia a qual pertence o indivíduo seria fundamental nessa delimitação. Mas a partir daí outros problemas foram aparecendo: se a agremiação aos *lados* tem relação com se identificar com uma ou outra etnia, como ficam os Xetá e os *brancos* nessa divisão dual? E os próprios termos dessa hipótese foram se transformando ou sendo colocados em perspectiva ao longo da pesquisa, como a ideia de “etnia”, “grupo social”, parentesco, política, entre outros⁷, e modos internos de classificação foram aparecendo, como a ideia de que todos ali estão *misturados* e de que existem muitos *mestiços*, ao contrário dos *índios puros*, que estão diminuindo.

O maior desafio destes anos, acompanhando as constantes ebulições de transformação na TI São Jerônimo, foi deixar as coisas falarem por si próprias e a partir daí extrair uma compreensão das noções nativas que seja fiel ao modo das interpretações dos agentes dessas concepções.

II. Divisas, relações e concepções de zoneamento

Cabe inicialmente descrever alguns elementos do município circunvizinho à TI. Trata-se de São Jerônimo da Serra, designação referenciada ao histórico da localidade, que é marcado desde a época dos contatos pela interação entre e os Kaingang e os não-índios no início da exploração mais sistemática da região por estes últimos, na segunda metade do século XIX.

O município de São Jerônimo da Serra está localizado a 90 quilômetros de Londrina e possui menos de 12 mil habitantes⁸. Integra um cenário maior de grandes monoculturas de cana, milho, soja e trigo, de exploração de celulose com plantio de árvores em escala comercial, como

⁷ Principalmente através das críticas feitas por Strathern (2006), Gow (2001) e Wagner (2010).

⁸ Segundo censo do IBGE de 2010.

pinheiro-americano (*Pinus*) e eucalipto (*Eucalyptus*). No entanto, é necessário ressaltar que esta localidade, em comparação com os municípios ao seu redor, no nordeste do estado, ainda apresenta formas diferentes de organização agrícola, possibilitadas pela presença de assentamentos do MST, de vilas rurais e de pequenos agricultores.

De todas as TIs Kaingang no Tibagi, São Jerônimo é a que se situa mais próxima da área urbana de um município, tendo que conviver com os problemas que essa relação de proximidade continuada com o meio urbano traz para o cotidiano indígena. Muitos indígenas possuem empregos – temporários ou permanentes – na cidade de São Jerônimo, de modo que as relações com não-índios moradores desta cidade também são estreitas. (RAMOS, 2008, p. 71).

Pode-se naturalmente circular da *Sede* da T.I. ao centro da cidade a pé, pois são aproximadamente dois quilômetros de distância. Mesmo os mais idosos realizam esse trajeto, com uma vitalidade que impressiona. Os moradores da reserva, principalmente aqueles em idade ativa em termos de trabalho e que mantêm uma operante economia familiar nutrem um fluxo constante aldeia-cidade: fazem compras nos mercados, farmácias e lojas em geral, procuram os órgãos municipais, como prefeitura, fórum, etc., utilizam os bancos para receber benefícios trabalhistas ou de programas sociais, alguns têm trabalhos fixos, outros temporários.

Frequentar a cidade significa se relacionar com os *brancos* que lá vivem, através destas atividades descritas acima, mas também pode significar visitar os próprios parentes. A avó de Luana, uma anciã Guarani, se mudou para a cidade em razão de saúde.

Minha vó tem mais de 100 anos. Ela morava aqui antes, atravessando ali o rio e subindo um pouco. Mas com a idade foi ficando complicado pra ela atravessar ali, e se ficava doente ela tinha que ir pro hospital. Então ela mora na cidade agora, uma tia minha ajuda ela lá e o meu pai vai direto pra lá ficar com ela, até porque de vez em quando tem trabalho lá na cidade pra fazer. (10/07/13).

Esse curso intenso de relações com os *brancos* está atrelado ao fato da cidade e Terra Indígena estarem tão próximas. Das águas do Rio Tigre, afluente do Tibagi, forma-se um grande terreno banhado que faz a divisa geográfica da T.I. com a cidade. Uma das casas da aldeia, aliás, talvez a mais próxima da cidade, localiza-se a poucos metros de distância dos terrenos de outras casas localizadas no perímetro urbano. Situadas em morros, um de frente para o outro, cidade e T.I. se enxergam e se aproximam.

A divisa leste é feita por uma estrada de chão arenoso que, por uma direção, leva para o perímetro urbano da cidade e, por outra, leva para a sessão rural chamada Terra Nova. Esse

patrimônio ou sessão rural fica há aproximadamente 20 km da T.I., e os dois são separados por faixas de mata fechada e pelo Rio dos Pilões. Com os seus moradores se efetuam trocas comerciais, relativas a trabalho, partidas de futebol, bailes e casamentos.

O Rio Tigre, que está na divisa com a cidade, conflui com o Rio dos Pilões que faz a divisa mais à oeste da T.I., que está na margem direita do Rio Tibagi onde estes afluentes desaguam. Segundo consta na bibliografia sobre os territórios geográficos da Terra Indígena São Jerônimo, eles consistem em áreas planas, de morros e de vales, com capoeiras, florestas secundárias e faixas de florestas primárias beirando áreas de queda-d'água (HELM, 1998, p. 23 *apud* AMBROGI & MATTOS).

FIGURA 1: Área demarcada da Terra Indígena São Jerônimo, divisas



Fonte: Google Earth, Imagem de satélite, 2016.

Esses fenômenos naturais possibilita que a diversidade de animais e plantas ainda seja uma realidade na qual os homens podem caçar – como no caso de João Henrique, que frequentemente adentra a floresta, sempre junto de seus cachorros, na busca de quatis, lebres, tatus, lagartos, jacus, entre outros –, onde se pode conseguir os *remédios do mato* (espécies de plantas e outros objetos utilizadas na cura de inúmeros males, na condução de dietas, para conseguir ter filhos, entre diversas finalidades distintas). A observação e leitura de certos espaços, dinâmicas, atividades produtivos, ambientais, geográficos, sociais, agropecuários, entre outros, constituem marcos referenciais para moradores de São Jerônimo.

Existem pelo menos dois vales que são referenciais: o *vale do meio*, que é repleto de nascentes e onde corre um pequeno curso d'água, está localizado bem no meio da Terra Indígena; e o outro vale que faz a divisa oeste da T.I., é onde está o Ribeirão ou Rio dos Pilões.

Também existe o marco referencial do *abacateiro*, que é uma área ao redor da qual se concentram algumas residências e espaços de sociabilidade⁹ e que, como o próprio nome já diz, tem fundamento em um grande pé de abacate onde foi embutido uma tabua de madeira em sua base conectada a outra árvore próxima na forma de um banco. Entre duas estradas que se cruzam, as pessoas costumam ali se sentar sozinhas ou acompanhadas, aproveitando o fim de tarde ou para assistir às crianças ou aos rapazes que costumam jogar futebol no *campinho do abacateiro*, que é um pequeno campo de futebol de chão batido localizado nas imediações desta árvore frutífera.

Outro marco referencial é a *raia*, localizada em uma parte alta da T.I., que é o espaço de traçado retilíneo onde ocorrem corridas de cavalos. A sua cerca de madeira faz margem com uma das estradas interna da T.I. que leva até a casa de Hipólito. Também os cultivos ou plantações de certas pessoas são referenciais, como ‘o café velho do Doni’, ou seja, o local da antiga plantação de café de um homem, que hoje ainda mantém o cultivo de pés novos em outra localidade

As duas represas existentes na reserva também são constantes referenciais para os moradores dali. Existe a *represa velha* que é uma grande represa d’água, localizada em uma área de difícil acesso de veículos, pois a estrada é bastante pedregosa. Ela é *velha* porque existe outra represa, mais recente do que aquela, e mais perto para o desfrute das pessoas (como já vimos, ela está localizada na *Sede*).

Também as próprias casas de homens e mulheres muito conhecidas são invocadas, bem como a referência a certas famílias extensas que podem estar associadas à ocupação de áreas internas: ‘a casa do Nelsinho’, ‘a estrada do Xeba’, ‘a casa do Cabreira’, ‘perto da Tia Julia’, ‘o pessoal do Deca’, etc.

A área mais movimentada da T.I. é chamada *Sede*, onde ficam a escola, o posto de saúde, algumas igrejas (uma católica, desativada, e outra de orientação evangélica), o galpão de máquinas agrícolas, o *salão velho* que é o antigo local de encontros públicos e bailes¹⁰, a *escola velha* (onde ocorriam todos os níveis básicos de ensino, hoje em dia apenas o ensino infantil), o Colégio Estadual Cacique *Koféj* (que teria induzido o qualificativo *velha* à outra escola), entre

⁹ Para diferenciar socialidade de sociabilidade, cf. MCCALLUM, Cecilia. Alteridade e sociabilidade Kaxinaú: Perspectivas de uma antropologia da vida diária. Rev. bras. Ci. Soc. vol. 13, n. 38, São Paulo, 1998. Sociabilidade enquanto o estado de estar relacionado de forma positiva, e que é construído no curso da vida diária, e socialidade como uma abstração sobre o social, onde as pessoas produzem e reproduzem conhecimentos, atividades produtivas e crianças.

¹⁰ Na metade do ano de 2015 os grupos vinculados aos Kaingang conquistaram um salão de festas próprio, novo, de alvenaria e amplo espaço, o qual foi inaugurado com muitos bailes gauchescos. Hoje em dia é *velho* frente às novidades, mas ainda continua sendo usado como salão de festas, principalmente pelo grupo Guarani.

outras estruturas, instituições de uso geral, e áreas recreativas, como a *represa*, um alagado onde as crianças costumam brincar, e os campos de futebol.

Os sogros do cacique kaingang têm sua residência ali. Sendo este um local agitado segundo a percepção dos moradores, este casal estabeleceu uma pequena venda de mercadorias como refrigerante, salgadinhos, pão, tabaco, e também conta com uma mesa de sinuca onde os homens costumam jogar.

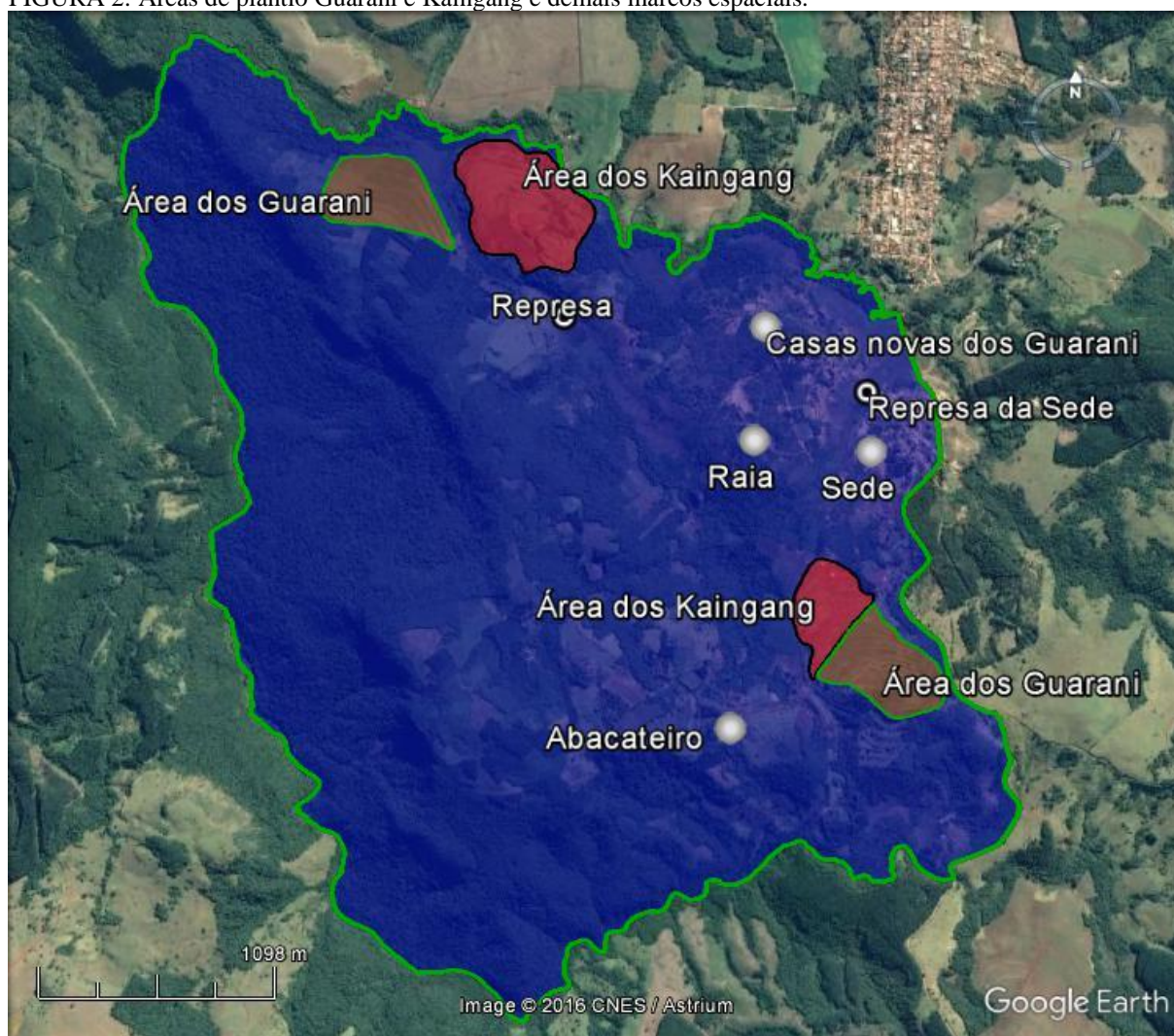
A maior concentração de moradias está nesta região, mas ela não é tratada como uma “aldeia” por seus moradores, ela é a *Sede*, um ponto de referência para todos os moradores em termos de saúde, educação, festividade, religiosidade, etc. Ali as casas estão a poucos metros de distância uma da outra e regularmente são construídas novas residências para os parentes que vão constituindo suas próprias famílias, como os filhos que casam.

Muitas destas casas são de material pré-moldado construídas em 1986 pela COHAPAR, resultado de um acordo entre o Governo Estadual e a FUNAI. Houve outra leva de construções na década de 90 e uma última ainda em curso, com algumas casas prontas e outras em processo de construção, totalizando 21 residências. Estas casas são muito requeridas pois nesta região faz muito frio e névoa (trata-se de 1.000 metros acima do nível do mar), algo que leva muitas pessoas a terem problemas respiratórios. Além disso, as pessoas geralmente não têm condições de fazer boas casas, bem protegidas do vento e da chuva, como um dia me contou a não-indígena Solange que ali mora desde que casou com um Guarani.

Como os núcleos familiares que residem nas casas costumam ser expressivos em número de membros, estas casas rapidamente são modificadas, envolvendo os costumes locais de habitação: aumenta-se o espaço de convivência da casa com madeiras, tábuas, troncos ou cortes de troncos e os telhados são geralmente de zinco, fibrocimento ou sapê. Mas de modo geral usa-se qualquer outro material que cumpra a função desejada e esteja disponível, mesmo prensados de serragem, lonas e cobertores.¹¹

¹¹ As casas de alvenaria vêm dominando o cenário das T.I.s paranaenses, no entanto, elas se inserem dentro de um estilo particular de habitação que muitas vezes envolve estruturas de um único cômodo, compostas por madeiras finas e roliças, chão batido e de cobertura de sapê. São muito comuns essas *cozinhas*, pois são destinadas ao preparo dos alimentos, é onde se encontra o fogão feito de barro e com uma chapa de ferro que queima lenha dia e noite, onde existem bancos de madeira, sofás, cadeiras, mesas, etc. e é onde convivem geralmente as pessoas que *estão em casa*. As pias com água encanada na maioria das vezes estão presentes neste cenário, assim como algum armário ou prateleiras, onde ficam utensílios como as panelas (muitas panelas, que as mulheres geralmente conservam extremamente polidas).

FIGURA 2: Áreas de plantio Guarani e Kaingang e demais marcos espaciais.



Fonte: Google Earth, imagem de satélite, 2016.

Existem construções novas que tendem a mudar um pouco este cenário. De fato ele já foi modificado algumas vezes ao longo da história da concentração indígena nestas terras, desde o antigo aldeamento do século XIX que deu origem à Terra Indígena. Em conversa com pessoas mais velhas, consta-se que a *Sede* antigamente localizava-se perto de onde estão as casas recém-construídas dos Guarani, que tendo conseguido captar um projeto de habitação do Governo Federal¹², concentrou várias das casas em uma área até então pouco ocupada. Nesta espacialidade também se construiu um escritório para as *lideranças guarani* tratarem de

¹² Isto está sendo feito por uma organização chamada Instituto Kamé, que é especializada na área de habitação e saúde em comunidades indígenas. Trata-se de um órgão para promoção e captação de recursos e projetos, com área de atuação nos três estados do sul do país. Em São Jerônimo ela está promovendo a construção de moradias em convênio com a Caixa Econômica Federal, acessando as verbas do PNHR (Programa Nacional de Habitação Rural) que por sua vez está dentro do Programa Minha Casa Minha Vida do governo federal. Site: <http://institutokame.org.br/>

assuntos diversos de sua *comunidade*¹³, e um galpão de sementes. Este tipo de modificação está promovendo certas separações sócio-políticas que foram reivindicadas no passado recente dos Guarani, e que resultaram na constituição de figuras e mecanismos de representação política próprios e autônomos frente aos Kaingang, algo que será melhor explorado ao longo do texto.

Entre os Kaingang também começa a ocorrer essa diferenciação espacial, tanto por construções próprias em terrenos coletivos dessa *comunidade*, como o salão de festas mencionado acima e seu próprio galpão de sementes (que na *Sede* eram compartilhados). Algumas famílias Xetá, por exemplo, começam a se aglomerar perto dali, saindo de locais diferentes em que estavam, e passando a construir suas próprias casas neste espaço, o qual está sendo gerenciado pelo cacique Kaingang.¹⁴

Esse zoneamento, através de algumas expressões nativas, busca introduzir as formas de conceber a espacialidade em São Jerônimo (INGOLD, 2000). As pessoas produzem símbolos, identificações, significados, denominações e expressões associadas a espaços de convívio, de memória, de usos específicos. Esses marcos referenciais funcionam como uma maneira de comunicar que leva em conta muitas vezes os espaços conhecidos, que são diferencialmente acionados nos discursos conforme os sujeitos na situação de fala. Ocorre uma forma específica de marcar referências que valoriza o aspecto do convívio e das formas de utilização dos espaços. Os marcos referenciais evidenciam uma forma de pensar o ambiente, no sentido de Tim Ingold (2000), como o mundo como ele existe e como toma significado, como se desenvolve em relação a cada pessoa e ao seu redor.

III. Terras, Cultivos e Trabalho

Como fontes de renda os moradores de São Jerônimo fazem trabalhos por jornada no corte de eucalipto, na colheita de feijão, de algodão, de café, no corte de cana; também podem trabalhar na venda de verduras e hortaliças na aldeia e/ou na cidade, ou na venda de peixes ou frangos. Existem também algumas parentelas que se envolvem com a produção e venda de artesanato.

¹³ Este conceito político será esmiuçado em outro momento, mas cabe informar que *comunidade* em São Jerônimo pode ser utilizado em dois sentidos: para se referir ao coletivo geral de moradores desta terra indígena e, em outras circunstâncias, pode se referir ao atrelamento ao *lado guarani* ou ao *lado kaingang* que funcionam como uma instituição composta por dois núcleos de atuação política autônomos mas em conexão, representados por dois caciques distintos (um representando a *comunidade guarani* e outro representando a *comunidade kaingang*).

¹⁴ Veremos adiante que a maior parte das famílias Xetá está vinculada com o cacique Kaingang.

Os *kre* (balaies) são produzidos por algumas parentelas Kaingang, principalmente Miró e seus descendentes. Ele, enquanto homem, produz arcos, flechas, e outros tipos de objetos associados ao uso masculino, já as mulheres se concentram na feitura dos balaies, *sãpe* (chapéu) e *gren* (peneiras).

Kanhgág fag vãfy kãme significa artesanato indígena/dos Kaingang. *Vãfi* ou *van* é a palavra que designa taquara, *vãfy* é tanto um substantivo singular para artesanato, quanto é um verbo intransitivo singular para trançar e *fag* significa elas, as mulheres, mais de uma. A produção de artesanato aparece, desde a linguagem kaingang, como uma tarefa bem delimitada em termos de gênero e que está diretamente imbricada com o recurso da taquara.

A produção dos *balaies* e outros *artesanatos* está interligada com a ida para as cidades e a venda para os *brancos*. Esses objetos são feitos exclusivamente para isso, não são utilizados internamente ou são muito pouco. Para o caso dos cestos, por exemplo, ao contrário das cores fortes e da simetria dos traços daqueles que são feitos para vender na cidade para os não-índios, os de uso interno não são coloridos, apresentam formatos menos rigorosos em termos de simetria e são feitos com outros materiais além da taquara, podem ser de fibra de taboa, cipó, entre outros. Geralmente estão localizados dentro ou próximo das cozinhas.

Algumas parentelas lidam com produção dos *vãfy*, mas a maioria delas lidam com pequenos cultivos agrícolas para autoconsumo e/ou para comercialização e/ou exercem funções remuneradas dentro e fora da TI, como é o caso dos homens que trabalham com construção civil.

São Jerônimo é habitada por cerca de 600 pessoas, que ocupam hoje uma parcela de terra muito restrita e extremamente acidentada, arenosa, pedregosa e ainda mais restringida pelas leis de proteção ambiental previstas para as encostas de rios. Em decorrência, uma parcela considerável dos moradores não possui terra agricultável ou possui uma quantidade bem pequena. Outras pessoas possuem terras próprias e mecanizadas, ou seja, onde é possível usar os serviços de maquinário agrícola. E, por fim, outra parte da população do local possui terra própria, mas não mecanizada, ou seja, onde não se usa maquinário agrícola, principalmente pelo terreno ser acidentado e/ou pela presença de tocos, os pedaços de troncos das árvores cortadas. Esses contextos inviabilizam a prática agrícola e pecuária de forma mais produtiva e rentável, cuja realização é uma forte demanda dos moradores.

Para aqueles que não possuem terras ou possuem apenas um pequeno pedaço geralmente faz-se o uso da terra da comunidade, ou seja, essas famílias participam dos plantios comunitários realizados nas áreas coletivas. E são duas as terras coletivas, uma Kaingang e

outra Guarani, sendo que dependendo do *lado* político ao qual a família pertencer ela participará do processo de um grupo ou de outro.

Como cultivos frequentemente mantidos em São Jerônimo figuram o feijão, o milho, o arroz, a mandioca e o café. Nos quintais das casas sempre é possível encontrar várias árvores frutíferas, cana, temperos, hortas e animais para consumo. Estes animais são galinhas, porcos e patos¹⁵. Também existem aqueles que possuem algumas cabeças de gado, mas em cercados mais específicos. Nas hortas as pessoas cultivam cebolinha, salsinha, couve, alface, jiló, repolho, entre outros. E algumas pessoas também possuem tanques ou açudes de peixes. Outras lidam com produção de mel, mantendo certos tipos de abelhas em caixas de madeira feitas especificamente para isso, pelos homens.

Para se ter a dimensão do quanto a produção agrícola é central e essencial em São Jerônimo, tem-se o nome da associação em referência a estas práticas, que é Associação dos Produtores Rurais do Posto Indígena São Jerônimo. Criada em 2005 para representar juridicamente a TI, ela tem a sua direção composta por membros dos dois *lados*. O seu presidente é Guarani, João D'água, e seu vice-presidente é Luiz de Oliveira, do lado Kaingang. Além destes, a associação é constituída por dois tesoureiros, duas secretárias e dois conselheiros. Essa diretoria é eleita por votação e tem duração de dois anos. Os objetivos são congregar os produtores rurais e fomentar a tradição indígena, atuando através de um CNPJ para gerenciar os recursos que são captados, como por exemplo o ICMS Ecológico referente às matas preservadas próximos aos rios.

A forte preservação das matas na T.I. faz com que ainda alguns animais silvestres sejam encontrados, principalmente certos tipos de aves, que se aproximam das casas das pessoas, principalmente quando as árvores frutíferas estão carregadas. Por isso é comum que acabem por se tornar animais domésticos, as pessoas passam a alimentá-los e trata-los com carinho. Os cachorros, que estão por toda parte, estão incluídos nos ambientes e são objeto de alegria das crianças e são companheiros dos adultos nos quintais de suas casas, nas jornadas até outras casas ou locais da TI e até mesmo na caça, junto com os homens, para auxiliar no que for preciso.

Alguns programas sociais realizados nos últimos anos vieram cumprir um papel fundamental na garantia da alimentação, habitação e saúde em SJ. São essenciais, por exemplo, as cestas básicas distribuídas no Posto de Saúde da SESAI, que complementam e também são

¹⁵ As galinhas geralmente são para consumo próprio e dos parentes próximos, mas também existem pessoas que, além de se alimentarem vendem essas galinhas como uma forma de renda.

a base da alimentação diária de muitas pessoas. O programa Bolsa Família¹⁶ também é fundamental para várias famílias que têm poucos recursos para a própria subsistência.

É muito comum, para garantir o sustento próprio e da família nuclear, buscar trabalhos temporários fora da TI em períodos de colheita de diferentes cultivos. Nos últimos dias de campo, por exemplo, um casal por volta dos 40 anos tinha partido para uma localidade rural próxima à reserva, dormindo e se alimentando em alojamentos, para trabalhar na colheita do café, permanecendo por lá entre um e três meses. Este tipo de trabalho pode acontecer também em épocas de corte de eucalipto, que é um tipo de serviço que emprega muitos homens da TI.

Um tipo de trabalho temporário realizado por alguns moradores da TI é no corte de cana, cultivo que é muito explorado nessa região, e que no passado inclusive foi motivo do grande fluxo de homens para o Mato Grosso do Sul. No final dos anos 80 e ao longo dos anos 90 vários homens moradores dos então “postos indígenas” de Apucarana, Barão de Antonina e São Jerônimo foram deslocados até este estado para trabalhar no corte de cana para uma empresa de produção de álcool.

Ocorriam até 5 deslocamentos por ano para esse trabalho, levando cerca de 50 homens cada vez. Os contratos temporários eram assinados pelos caciques dos postos, o presidente do Conselho Indígena e a própria empresa (ROSA, 1995). Mas estes deslocamentos foram cancelados após muita polêmica na época, nos meios midiáticos de Londrina e na FUNAI, em razão das más condições de trabalho as quais os empregados eram submetidos, os constantes acidentes resultantes inclusive na morte de alguns indígenas, um deles um jovem da TI Barão de Antonina.

VI. Línguas nativas e postura analítica

Como a língua portuguesa nacional é extremamente difundida na aldeia, a língua não foi um empecilho para a comunicação. Muitas pessoas relataram que sabem um pouco ou nada da língua materna. Mas mesmo as pessoas que falam bem a *linguagem* (como chamam as suas línguas nativas), falam também o português fluentemente. Assim, as visitas à cidade e a interação com os *brancos* não são um problema com relação à língua. Também os nomes e sobrenomes registrados das pessoas geralmente são nomes ocidentais iguais aos dos não-indígenas, ou então acrescenta-se um nome indígena a um nome em português, geralmente nomes de animais ou objetos no caso dos Kaingang.

¹⁶ O Bolsa Família é um programa federal de transferência de renda destinado às famílias em situação de pobreza e extrema pobreza.

As pessoas mais velhas, como Dona Isabel, anciã Guarani, fala a *linguagem* assim como todos seus irmãos, mas já as gerações mais novas, como seus filhos e netos, segundo a perspectiva destes velhos, têm vergonha de falar na língua indígena e outros não se interessaram em aprender. Os idosos Kaingang falam constantemente na *linguagem* e muitos de seus filhos e netos aprenderam e praticam, apesar de falarem menos do que os primeiros. Os Xetá conhecem a sua língua nativa (que tem muita familiaridade com o Guarani, fazendo parte do mesmo tronco linguístico¹⁷), pois foram introduzidos a ela pelo ancião já falecido Tikuein, segundo contou uma de suas filhas, a Sueli. As novas gerações puderam até aprender a língua com os mais velhos, mas o contexto de sua prática já estava comprometido desde o início, desde a retirada forçada dos Xetá da região da Serra dos Dourados no noroeste do Paraná a partir da segunda metade do século XX.

Pensar no contexto atual das línguas nativas é abordar uma das preocupação indígenas. Certos contextos, como os conflituosos, evidenciam críticas sempre existentes sobre a presença e influência do *brancos* na TI. Essa crítica passa pela diminuição da prática das *linguagens* e pela ‘vergonha de dizer que é índio’.

Até aqui pode-se acompanhar que a TI São Jerônimo está localizada próxima à cidade de São Jerônimo da Serra, e que nela coabitam indígenas das etnias Kaingang, Guarani e Xetá e também alguns não-indígenas. A sua forma própria de zonear o espaço mostra uma conexão estreita com as relações sociais que ali são travadas, que estão imbricadas no convívio, nas formas de produção, no ambiente ecológico e geográfico, aos usos que as pessoas dão a certas áreas, ao reconhecimento de certas pessoas, etc. Também a sua forma de organização espacial e política traz à tona noções particulares como *aldeia*, *comunidades*, *lados*, entre outras, cujos significados locais espera-se elucidar. A *linguagem*, enquanto uma preocupação local, também foi levantada e relacionada ao contexto atual da prática das línguas nativas, e aí foi indicado o papel dessa reflexão nos contextos de acusações e conflitos internos, que serão destrinchados ao longo dos capítulos 3 e 4 através da ideia de *índio puro*.

Ao acompanhar o capítulo 1 será possível observar a constituição de um processo histórico que leva ao convívio frequente dos povos indígenas locais com a sociedade não-indígena, e que esse contato sistemático já é antigo, desde pelo menos a época dos aldeamentos capuchinhos. Também o alto índice de intercassamentos – com os *brancos* mas também entre pessoas das etnias indígenas em coabitação a partir de meados do século passado – parece ter

¹⁷ O linguista Aryon Rodrigues (1925-2014), especializado em línguas indígenas, se dedicou também a estudar a língua Xetá, realizando inúmeros trabalhos com Tikuein, o pai dos irmãos Xetá residentes atualmente em SJ. Inclusive quando Tikuein faleceu ele estava em Brasília, trabalhando na UnB junto de Aryon.

sido fator para uma série de transformações ainda em curso em São Jerônimo, como por exemplo a obstrução da prática das línguas maternas, acusada pelos *índios puros*, discussões envolvidas nos capítulos 1 e 2.

Como bem afirmou José Kelly (2005) e outros (VILAÇA 2000, CONCKLIN 1997, KODAMA 2009), é possível vislumbrar a complexidade dos povos nativos quando abordamos os seus processos de mudança (social, cultural, econômica ou política), não ao lê-los através do olhar ocidental (que é o da “perda cultural” e “contaminação”), mas ao apontar as leituras que as pessoas fazem deles. A antropologia contemporânea já demonstrou que estas últimas noções de cultura não são transferíveis para os contextos indígenas. As formas nativas de conceber as mudanças poderão ser acompanhadas ao longo do capítulo 2 e 3.

O intuito de afastar recursos analíticos ultrapassados é constante e também é um desafio desenvolver uma forma de análise que compreenda a perspectiva nativa em seus próprios termos em um contexto onde se usa fluentemente o português (e suas categorias de classificação, autoclassificação ou reconhecimento, mas com sentidos muito próprios ao contexto). Esta situação coloca problemas para o pesquisador ou a pesquisadora que se depara com categorias à primeira vista tão conhecidas. Este é o caso em São Jerônimo das ideias de *mistura*, *pureza*, *lados*, *comunidades*, entre outras, discutidas nos capítulos 3 e 4.

Este problema foi colocado de forma muito enfática por Peter Gow (2001) quando se perguntava a respeito de qual a lógica utilizada pelos Piro do Baixo Urubamba, quando se reconheciam como *gente civilizada*, em contraste com outros grupos como os Amahuaca e os Yaminahua que seriam *povos da floresta* ou *índios bravos*. Mesmo os ancestrais dos Piro, eles próprios contam, também foram *povos da floresta*, mas os seus descendentes se transformaram em *civilizados* na atualidade. Gow observou que a primeira reação frente a isso, da parte dos antropólogos, seria pensar nestes grupos como “aculturados”, que estariam se distanciando do seu “modo tradicional de vida”.

Mas segundo ele essas noções não ajudavam a refletir sobre um grupo para o qual a oposição entre tradicional e moderno não estava em questão. Ao invés de pressupor tal disposição das coisas, de forma pré-determinada, ao longo de seu trabalho de campo o autor pôde ouvir e observar que essa mesma linguagem encobria a centralidade do parentesco nas relações sociais ali travadas, tal qual outros povos amazônicos considerados mais “selvagens” pelos antropólogos.

Segundo Gow (2001) as categorias, mesmo as que podem nos parecer muito familiares, devem passar por um rígido escrutínio, e não serem jamais deslocadas do ponto de vista de dentro da sociabilidade nativa. O capítulo 2 trata o que significa ‘ser *parente*’ em São Jerônimo,

quando poder-se-á verificar algumas abordagens bibliográficas anteriores sobre os Kaingang, os Guaraní e os Xetá, e contrastar com as concepções e práticas que envolvem essa categoria nas relações concretas das pessoas hoje.

Pretende-se fazer aqui uma aproximação com o quadro interpretativo desenvolvido pelos próprios moradores locais, algo semelhante à noção de mundo vivido, categoria analítica adotada por Gow (2001). É preciso sinalizar a intenção analítica de ter como foco a etnografia de como vive o grupo estudado contemporaneamente, ao invés de priorizar ideias preconcebidas que preconizam a forma que aquele grupo deveria tomar.

Convivendo com os moradores de São Jerônimo, percebeu-se que a sua forma de existir material, envolvendo o intenso uso de telefone celular, eletrodomésticos, roupas ao estilo sertanejo, televisão, produtos agrícolas, entre outros bens de consumo advindos da sociedade não-indígena, faz sentido para os agentes das relações locais de uma maneira própria, não da mesma maneira como fazem sentido para os não-índios. E as suas formas de pensar, de conceber a si mesmos e aos outros (*misturados, puros, mestiços, guarani, xetá, kaingang, brancos*, entre outros) está imbricada em redes de relacionamento nas quais esses objetos e expressões da língua portuguesa se inserem, mas simbolizam outras coisas ou de forma diferente.

CAPÍTULO 1 – HISTÓRICO

1.1 Introdução

Todos os processos territoriais pelos quais passaram muitos grupos indígenas no norte do Paraná tiveram nas hoje chamadas Terras Indígenas seu espaço oficial de habitação. Os moradores das diversas Terras da bacia hidrográfica do Tibagi compartilham histórias semelhantes de relação com a sociedade nacional e, não somente isso, pois como bem indicado por Ramos, existe uma série de vínculos identitários e sociais entre estes grupos:

Entre as pessoas que compõem as populações das cinco TIs Kaingang no Tibagi¹⁸, a vinculação histórica [...] atualiza-se no presente por meio de múltiplas relações. Estas são explicitadas pelos casamentos (que ocorrem preferencialmente dentro dessa unidade sociológica), pelas migrações (voluntárias, em busca da melhoria de vida, ou impostas, quando resultado de penas de transferência), pelas visitas e participações nas festas (especialmente na do Dia do Índio e nos torneios de futebol, pelos quais os Kaingang são fascinados e que geram grande mobilização) e rituais (pois, na atualidade, os Kaingang crentes e católicos dessas TIs realizam encontros entre si, assim como os pajés e curadores, que existem em apenas algumas delas, são consultados pelos Kaingang das demais), pelo apoio político nos processos mais abrangentes ou quando a enfrentamentos com agentes nacionais (sobretudo nos processos de re-ocupação de territórios), além de uma série de outras inter-relações. (RAMOS, 2008, p. 47).

Esse modo de vida sempre teve relação com uma grande mobilidade, o que implicou e é implicado na quantidade e intensidade dos laços de parentesco e de afinidade¹⁹ entre estas pessoas, sejam Kaingang ou Guarani, pois circunscritos geograficamente e sociologicamente nesta região norte do Paraná e ali travando interações constantes. Segundo a bibliografia a respeito das dinâmicas indígenas nesta localidade, a intensa mobilidade entre pessoas de diferentes aldeias é fator para a existência de redes de parentesco que extrapolam a espacialidade de cada uma dessas localidades, reservas, T.I.s, seja qual for a designação/delimitação, tanto entre os Kaingang quanto entre os Guarani e os Xetá. (BARROS, 2003; RAMOS, 2008).

¹⁸ A autora trata das T.I.s Apucarana, Mococa, São Jerônimo, Barão de Antonina e Queimadas. Mas quando me refiro às aldeias da bacia do Tibagi me refiro a pelo menos oito localidades, incorporando, além destas, aquelas que estão mais para a bacia do rio Cinzas com população Guarani, quais sejam: Laranjinha, Pinhalzinho e Posto Velho.

¹⁹ O engenheiro belga Pierre François Mabilde (1983), muito conhecido na historiografia sobre os Kaingang ou “coroados” manteve intenso contato com grupos Kaingang do Rio Grande do Sul ao longo de quase uma década em meados do século XIX. Salvo contradições e incoerências dos escritos do autor, cabe ressaltar que ele indicou as constantes guerras entre facções Kaingang e também entre estes e outras etnias, algo que gerava intensa mobilidade, com a consequente incorporação de uns grupos por outros, seja através das alianças políticas seja através do casamento e subsequente constituição de parentesco.

Este trabalho apresenta o estudo sobre uma única terra indígena, a que se apresenta no título deste trabalho, e isto fica nítido na extensão e profundidade das relações lá travadas e traduzidas aqui de forma tateante e como o resultado acadêmico de uma experiência com a alteridade. Mas ser de ou estar em São Jerônimo não significa uma restrição a sua espacialidade e sociabilidade, pois as relações entre esta terra indígena e Barão de Antonina, por exemplo, são tão intensas quanto a própria história compartilhada pelas duas (que antes era uma) possa sugerir. A história de vida das pessoas e suas relações de parentesco e amizade atestam isso a cada dia.

Isso pode ser exemplificado através de eventos corriqueiros, como a mobilidade residencial entre as duas aldeias, principalmente de moradores de São Jerônimo que nasceram e se criaram “no Barão” e em algum momento, por casamento – ou separação –, necessidade de “mudança de ares”, desavenças pontuais ou expulsão – entre outras motivações – se instalaram naquela reserva, mas também há o inverso, moradores de São Jerônimo que se mudaram para o Barão. Sempre acaba acontecendo a participação de lideranças políticas de Barão de Antonina na resolução de conflitos internos em São Jerônimo. Há uma intensa participação uns nas festas dos outros, nas grandes (a comemoração do dia do índio e festa do peão de boiadeiro) e nas pequenas (bailes regulares ao longo do ano realizados nos finais de semana e jogos de futebol), sem falar da participação até mais formal entre as duas. Pode-se indicar como exemplo disso o anúncio da presença do cacique de uma terra indígena na outra, em ocasiões de cerimônias festivas ou religiosas; empréstimo de aparatos que envolvam as festas, objetos de diversas ordens, infraestrutura, etc.

Aliás, existe uma espécie de competição entre eles e mesmo com outras aldeias da região a respeito de qual delas promove as melhores festas, qual consegue mais patrocínio dos regionais, qual realiza os melhores campeonatos de futebol e mesmo qual é o melhor time, tanto entre os homens quanto entre as mulheres. Mas para além da competição em termos de “lazer”, faz-se comparações frequentes para além disso, tanto em questões econômicas/financeiras, quanto em questões organizacionais/políticas e sociais/culturais. Nesse jogo de comparação, ‘Apucarantina’ (como chamam a TI Apucarana) é a maior de todas em termos de extensão territorial e em número de empreendimentos externos instalados (linhas de transmissão, PCH’s). Algo que se fala correntemente é que ‘no Apucarantina se tem mais dinheiro’, ‘lá parece que as pessoas tem mais as coisas’, ‘eles parecem mais organizados’, ‘todos eles falam a linguagem’, entre outras apreciações. Apucarantina é uma espécie de modelo a ser seguido para os moradores locais.

Contrastando com grandes preocupações da antropologia, que foram historicamente abordados em termos de descendência ou de território, autores como Eduardo Viveiros de Castro (1996), Dominique Gallois (2005) e Luiz Antônio Costa (2007) demonstraram a importância de se dedicar aos sistemas supra regionais ou multicomunitários. Isto significa entender os grupos locais aos quais pretendemos conhecer como inseridos em redes de relações mais amplas, como condensações coletivas relacionadas umas às outras, orientadas por regimes de relações transitórias, mais do que por estruturas ou totalidades.

Também se inspira este trabalho na ideia de comunidades multilocais de Sahlins (1997), onde os coletivos são entendidos como capazes de transcender o seu território e ao mesmo tempo manter uma noção de pertencimento, configurando redes de relações que articulam diversos contextos. As redes, nas quais está São Jerônimo, não são apenas entre os povos indígenas – com as outras terras indígenas da bacia do Tibagi e de outras bacias próximas, como do rio das Cinzas e do rio Ivaí – mas versam sobre vínculos com agentes não-indígenas das cidades e das comunidades rurais do município e das cidades próximas.²⁰

É por isto que a natureza histórica, de ação e transformação, deve ser o ponto de partida para compreender São Jerônimo e o seu contexto em toda uma regionalidade (o que inclui fortemente relações com Barão de Antonina e com a própria cidade e com os *patrimônios*²¹ rurais de São Jerônimo da Serra). Estas são as relações, trocas e transformações que permitem alcançar o que está em jogo quando falamos nas identidades coletivas presentes em SJ.

Comum em muitas comunidades indígenas em território brasileiro e mesmo fora dele, os agrupamentos multiétnicos são resultados de configurações históricas e políticas a nível macro, mas que ocorreram e ocorrem cada qual a sua maneira a nível local. Questões como estas colaboram para apreender de forma mais perspectiva e processual o agrupamento multiétnico específico de SJ. Da mesma maneira, discutir a ocupação dos territórios e as ações indígenas e não-indígenas frente aos projetos colonialistas colabora na compreensão de como tiveram de se organizar e como se organizam os moradores nativos hoje.

1.2 Estratégias de assimilação e incorporação das populações indígenas

²⁰ Na busca por trabalho, muitos moradores de SJ já tiveram a experiência da vida nas cidades, muitas vezes em Londrina, Curitiba ou outras grandes cidades, geralmente residindo nas regiões metropolitanas e trabalhando em fábricas, sempre em família, pois dificilmente os homens saem sozinhos.

²¹ *Patrimônio* é o termo regional oficial utilizado para designar as coletividades localizadas em zonas rurais e fortemente vinculadas a este tipo de produção. Em outros lugares são conhecidas como *seções*, *linhas*, entre outros.

No período Colonial as Coroas Portuguesa e Espanhola buscaram conquistar e manter novos territórios, iniciando um processo maciço de ocupação nas hoje conhecidas áreas sul americanas. Através das missões, ocupadas na catequização dos povos indígenas na religião católica, iam mantendo o controle dos territórios frente os avanços de outros impérios coloniais e dos próprios grupos indígenas, que aterrorizavam os colonizadores.

Segundo João Pacheco de Oliveira (1998, p. 55), a importância de se estudar e refletir sobre as situações coloniais envolvendo os povos indígenas está nas implicações do envolvimento desses povos em um aparato político-administrativo que representa o Estado e em uma base territorial fixa, entendidas pelo autor como “um fato histórico (...) que instaura uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural.”

O contexto de intensa expansão dos reinos ibéricos para as terras “descobertas” da América do Sul provocou a instauração de frentes de colonização amparadas pela Igreja Católica. As Coroas espanhola e portuguesa (mais tarde), buscaram viabilizar seu poderio neste território estranho através da colonização do lugar, ordenando a instauração de Missões Jesuíticas que afirmavam o objetivo de catequizar os ‘gentios’, como eram referidos os indígenas à época. A Companhia de Jesus, ordem religiosa responsável por estes trabalhos missionários, fundou apenas ao longo do rio Tibagi cerca de quatro reduções: San Francisco Xavier (1622), San José (1625), Encarnación (1625) e San Miguel (1626).

Nas missões realizadas pelos padres ao sul do atual território brasileiro foram reduzidos majoritariamente os povos guaranis. No interior de suas reduções não houve grande quantidade de encontros entre vários povos diferentes, pelo menos linguisticamente muito diferentes, pois nelas foram circunscritos majoritariamente povos da família Guaraní. E estando ali, eles permaneciam relativamente isolados da interação com outros grupos indígenas que permaneciam nas matas. O objetivo principal era a conversão, através da catequese.

No fim do período colonial e início do período imperial os aldeamentos são implementados buscando inserir os grupos indígenas em um projeto de unidade nacional almejada pelo Império Brasileiro. Segundo Marcante (2012), este último norteava-se através de uma ideia de catequese e civilização, onde os grupos indígenas seriam deliberadamente integrados à sociedade nacional não-indígena, de forma pacífica. Como o Império tinha no catolicismo a sua religião oficial, a junção da catequese e civilização poderia alcançar o projeto de uma nação brasileira mais unida, sem fortes distinções étnico/culturais.

Esses aldeamentos, voltados para a diluição das sociedades indígenas e africanas, buscaram controlar principalmente os grupos arredios à sociedade nacional, aqueles que não

havia sido mantidos nas reduções jesuítas, os povos autóctones conhecidos como *selvagens* no século XIX. No caso das províncias do sul brasileiro, seriam os Kaingang aqueles conhecidos por manter resistência ao avanço dos desbravadores.

Os objetivos mais específicos das políticas imperiais, além da incorporação dos indígenas à uma nação de civilizados, era a expansão das fronteiras e o incremento da força de trabalho. (MARCANTE, 212).

No entanto, a política de aldeamentos estabelecida no século XIX foi, sob um ponto de vista, uma grande quebra com a postura política adotada durante as reduções jesuítas, mesmo que apresentasse continuidades com elas na sua forma. Uma política imperial a se destacar, foi aquela estabelecida em 1822 que definia meios “brandos e pacíficos” para a política indigenista: manutenção dos indígenas na dedicação à agricultura de subsistência e comercial (tendo no comércio uma via eficaz de aproximação entre índios e brancos), os casamentos mistos entre mulatos, índios e brancos para a unidade nacional e a continuidade da catequese dos índios pelos missionários em aldeamentos (que contariam com a proteção de Colônias Militares aquarteladas proximamente). Como contraposição à autorização da guerra e da escravização dos indígenas, essa nova política surgia revogando as cartas régias que assim definiam. (TOMMASINO, p. 107).

O processo mais sistemático de povoação não-indígena nessas áreas interioranas foi possibilitado pela instalação dos aldeamentos. Funcionava da seguinte maneira. À medida em que os aldeamentos iam se instalando e estabelecendo em áreas de ocupação indígena, também colonos regionais não-indígenas se aproximavam. Eles instalavam suas casas perto desses empreendimentos imperiais aproveitando a proteção que o funcionamento do aldeamento implicava e também os serviços que os aldeados podiam oferecer (trabalho em roças e plantações, derrubada de matas, abertura de estradas, etc.). Em alguns casos, a instalação dos aldeamentos era acompanhada de colônias militares, empreendimentos justificados à época como forma de viabilização da ocupação interiorana do país. A nível local tem-se o exemplo do aldeamento São Pedro de Alcântara que estava conjugado à Colônia Militar do Jatahy, do outro lado do rio Tibagi.

Particularmente no Segundo Reinado, a questão territorial foi essencial na política indigenista. Marcante (212) apontou que os aldeamentos eram definidos por uma espécie de amálgama de experiências da época colonial com um ideário novo do período imperial. Elementos coloniais persistiam nos aldeamentos, como por exemplo a ênfase no religioso, missionários ocupando as posições de chefia e administração, a realização de cerimônias religiosas como batismos, casamentos, missas, etc. Mas o racionalismo que despontou no fim

do século XVIII, com os ideais pombalinos, estava também presente nos relatórios provinciais dos aldeamentos onde se colocava a civilização dos nativos como objetivo maior, em detrimento da sua catequização.

A influência do Diretório Pombalino determinou que uma das medidas para se alcançar essa civilização seria através dos casamentos de brancos com indígenas. Processualmente, foi-se tornando claro para os objetivos do Império que o casamento seria a maneira mais efetiva de controle dos povos indígenas e africanos, que formavam um grande número de pessoas na época. Ressalta-se a dificuldade em seguir com o modelo da civilização e conversão religiosa liderada pelos padres da companhia de Jesus e depois pelos freis capuchinhos, tendo em vista que os indígenas de modo geral não se submetiam, obviamente, da maneira como era idealizado pelos agentes coloniais e imperiais. Buscou-se fomentar o casamento dos brancos com mulheres indígenas em um modelo de relações maritais ocidentais como uma nova medida de controle desses grupos.

Passando a ver os intercasamentos como algo benéfico para a nação, o enfoque é dado para a capacidade de civilizar os povos das nações não hegemônicas. No caso do aldeamento São Jerônimo em menor grau, mas em São Pedro de Alcântara, segundo informou Marcante, a interação entre os grupos aldeados e mesmo com a sociedade nacional foi se intensificando nesse momento, conforme mostram os registros batismais e matrimoniais do interior da localidade.

Cerca de 200 mil indígenas estariam envolvidos nas reduções jesuítas, na sua grande maioria aqueles identificados como Guarani. Todo esse contingente foi dispersado das reduções pelos bandeirantes paulistas, grupos de homens de São Paulo que penetravam os sertões da América do Sul em busca de riquezas minerais e na captura de indígenas para escravização. Isto ocorreu ali poucos anos depois da fundação destas reduções, quando fez migrar para missões mais ao sul do atual Brasil milhares de grupos Guarani que fugiam do confronto com os Bandeirantes.

Estes homens eram da primeira ou segunda geração de descendentes de portugueses, já nascidos na América, e embora já incursionassem pelos sertões deste território há muitos anos, por volta de década de 30 do século XVII eles atacaram sistematicamente as missões jesuíticas que guardavam um valioso tesouro aos seus olhos.

Os bandeirantes buscavam trabalhadores indígenas para servi-los e para a venda, sendo que as missões reuniam milhares de autóctones, capacitados na agricultura e em outras várias atividades manuais e de força; eram os Guarani, que habitavam esses empreendimentos

jesuíticos e eram conhecidos por sua docilidade, em contraposição com os temidos “tapuias” (coletividades identificadas posteriormente como Jê).

Nos anos que se seguiram à destruição das reduções e à dispersão de um grande contingente indígena das terras paranaenses, os Bandeirantes voltaram-se para a busca de indígenas em outras províncias. Com base na historiografia, Tommasino ressaltou que após este episódio, outros grupos Guarani e etnias não reduzidas puderam se expandir por um longo tempo sem que houvesse incursões não-indígenas sistemáticas aos territórios cada vez mais interioranos que ocupavam.²²

No período colonial também se intensificou a ocupação luso-brasileira nas áreas interioranas do atual Paraná. Partindo do município de Castro, no segundo planalto paranaense, as investidas para a região norte seguiram o fluxo do rio Tibagi. Esse processo de avanço de fronteiras, no entanto, encontrava dificuldades na presença de grupos indígenas – os “tapuias”, particularmente aqueles hoje denominados da etnia Kaingang - que ocupavam estes territórios. Estes kaingangs do vale do rio Tibagi foram reconhecidos como bravios pelos viajantes e sertanistas que ali passavam já a partir do século XVII.

As fazendas de gado se fortaleciam gradualmente no Brasil, pois só aumentava a demanda por transporte de cargas, de pessoas e de tração para a agricultura e mesmo nos engenhos de cana-de-açúcar nas regiões de produção açucareira. Já no século XVII a criação de gado vai se desenvolvendo até constituir-se como fator fundamental no povoamento das regiões interioranas ao longo do século XVIII. Nesse momento surge a figura do proprietário da fazenda de gado – que diferente do senhor de engenho, emprega o trabalho livre e assalariado –, que se tornou fundamental na promoção do desbravamento sistemático dos interiores e na dominação dos povos ali estabelecidos ou relacionados. Na busca pela abertura de grandes propriedades, geralmente os sertanistas enviados pelos fazendeiros, se depararam com os originais habitantes das terras que estavam sendo especuladas. Um problema a ser solucionado, esta era a chave de entendimento dos fazendeiros em relação aos indígenas.

Na região sul a instauração de grandes fazendas teve início no fim do século XVIII e ao longo do século seguinte, impulsionadas pela descoberta de metais preciosos. Isto aconteceu no

²² Existem relatos de 1661, em que se identifica a presença de grupos chamados à época por *Goiá-ná* na Serra de Apucarana, a respeito de alguns indígenas que ali haviam estado por muito tempo e de outros que para ali retornavam, vindos de Piratininga onde haviam estabelecido relações com bandeirantes. PENNAFORT, Cônego R. U. Brazil pré-histórico: Memorial encyclográfico. Typ Studart, Fortaleza: 1900, p. 74, *apud* TOMMASINO, K. **A história dos Kaingang da bacia do Tibagi**: Uma sociedade Jê meridional em movimento. (Tese de doutorado) Universidade de São Paulo, São Paulo: 1995.

curso do rio Tibagi, onde houve a descoberta de diamantes, provocando a instauração de fazendas de gado próximas aos seus vales.

Na época dessa expansão colonizadora os Kaingang conhecidos da região sul do país eram inúmeros e encontravam-se reunidos em subgrupos, isto é, coletivos de pessoas liderados ou orientados por um homem, reconhecido e temido, o *Pay* (como se hoje essa posição social fosse traduzida na figura de um cacique). Esses agrupamentos, os subgrupos, se concentravam muito fortemente nas região de campos (*rê*), onde fixavam alojamentos e plantavam alguns cultivos alimentares. Apesar de percorrerem territórios de vários domínios da Mata Atlântica, na bibliografia etnológica e mesmo geológica e noutras áreas, é fortemente indicada a relação que os Kaingang mantiveram a longo do tempo com as florestas de araucária, que geralmente se dão em altas altitudes, confundindo-se com as regiões de serras e planaltos. E foram nas regiões altiplanas dos campos, que eram à época as áreas mais viáveis, que começaram a se instalar as expedições de tomada e exploração territorial sistemática no século XIX. (TOMMASINO, 1995).

Quem financiava essas expedições era um rico negociante de gado dos Campos Gerais, João da Silva Machado, posteriormente o Barão de Antonina que, não diferente de outras figuras influentes no governo do Império, mandava exploradores para o interior das matas e seguindo os cursos dos rios para classificar o interior paranaense desconhecido, podendo assim assinalar os pontos estratégicos para se tomar posse.

Este Barão havia primeiramente mandado explorar o local por expedicionários qualificados (como sertanistas e mapistas) em busca de novas pastagens para o gado e paragens ou entrepostos para os viajantes que seguiriam da Província do Paraná – do porto de Antonina – para a província do Mato Grosso pela via fluvial (MOTA, 2005). E viabilizar esta rota implicava, segundo Marcante (2012) na articulação política do Barão de Antonina para a criação de aldeamentos indígenas nos rios Tibagi e Paranapanema.

A partir da década de 1850 foram erigidos vários aldeamentos na Província do Paraná, e na bacia do rio Tibagi instalaram-se dois aldeamentos capuchinhos de grande relevância durante o Segundo Reinado: São Pedro de Alcântara e São Jerônimo.²³ (MARCANTE, 2012).

O último aldeamento tomou o nome da fazenda de gado que existiu por um período curto de tempo, onde estabeleceram-se acomodações para os bovinos, pastagens e uma paragem para os viajantes, além do embarque/desembarque de mercadorias. Segundo Mota a fazenda funcionou do final da década de 1840 até 1856.

²³ Marcante ainda acrescenta o aldeamento às margens do Paranapanema chamado Pirapó/Santo Inácio.

A fazenda São Jerônimo vinha sofrendo investidas dos índios Kaingang, em busca de ferramentas e outros bens da sociedade não-indígena, e, três anos após a sua desativação, as terras foram doadas pelo barão de Antonina ao governo imperial para que ali fosse erigido um aldeamento indígena. Isso justifica a ausência do aldeamento São Jerônimo entre os empreendimentos previstos no Regulamento das Colônias do Paraná e do Mato Grosso, promulgado dois anos antes. (MARCANTE, 2012, p. 32).

Quanto ao avanço Kaingang para a fazenda, existem diferentes interpretações. Ao passo que Mota (2005) indica uma “invasão” da fazenda pelos Kaingang, Tommasino (1995) apresenta todo um processo de convencimento desses grupos indígenas para instalarem-se no local. Enquanto que, segundo Mota (2005), os Kaingang tomaram de forma brusca a fazenda, em busca de bens da sociedade não-indígena, para Tommasino (1995) esses grupos mostraram-se interessados em se aldear, pois nesse território de São Jerônimo os Kaingang circulavam frequentemente e há muitos anos. Isso tinha relação com a riqueza de pinhão, mel e caça existente no local. No entanto, mostravam-se relutantes em fixarem-se de forma definitiva tendo em vista sua resistência ao frio e aos ventos característicos das alturas onde São Jerônimo se localiza geograficamente.

Com base em relatório do Major Muniz, diretor da Colônia de Jataí, Tommasino mostra que antes de mudarem-se para o aldeamento os Kaingang estavam fixados em acampamentos a oeste do Tibagi numa localidade que chamavam de Caraguatá. Eram cerca de 45 indivíduos que viviam fortemente vinculados à pesca, prova disso são os relatos das várias armadilhas que mantinham ao longo do rio, chamadas *pari*. Eles começaram a ser objeto de atenção das autoridades locais, segundo Tommasino (1995), por sua fama de serem agressivos, que estava fazendo com que muitos colonos da sociedade nacional abandonassem ou mesmo desistissem de ocupar certas áreas localizadas próximas a eles.

Relacionado a estes aparecimentos dos Kaingang, o Barão de Antonina tomou a atitude de desativar a fazenda São Jerônimo em 1856, de onde foram retirados os escravos, bens, animais e objetos. Segundo conta Mota, dois anos depois disso, em 1858, os Kaingang das proximidades teriam invadido e se fixado na fazenda. Apesar desta “invasão” descrita por Mota, ou mesmo o convencimento dos grupos, segundo Tommasino (1995), o fato é que a doação do território Kaingang para o Império já estava traçada, pois para o Barão de Antonina, como um homem de negócios da sua época, o aldeamento destes indígenas significaria o seu controle, de modo que os empreendimentos desenvolvimentistas pudessem prosseguir.

Dias depois da doação a Secretaria de Estado dos Negócios do Império ordenou ao presidente da província do Paraná - emancipada em 1853 - que criasse o Aldeamento Indígena de São Jerônimo em 1859, com cerca de 33.800 ha.

Característico desse aldeamento era o abrigo apenas de subgrupos Kaingang, sem nenhuma outra etnia indígena (algo que era característico de vários outros aldeamentos, inclusive o de São Pedro de Alcântara, aldeamento vizinho a montante do Tibagi, que abrigava Guarani-Kaiowá, Guarani-Ñandeva, Kaingang, africanos-livres e pessoas da sociedade nacional, como colonos, comerciantes e outros profissionais não-indígenas).

Segundo Marta Amoroso (1998), o intuito da política indigenista imperial era incorporar, através dos aldeamentos, os grupos indígenas à sociedade nacional, tendo como objetivo civilizar estes grupos; o que era compatível com a expansão de fronteiras agrárias e a disposição de mão de obra que suprisse o seu desfalque ocorrido com o fim do tráfico atlântico. À despeito das dinâmicas particulares de cada área e período, os aldeamentos agrupavam indígenas que eram empurrados através do avanço da ocupação branca, para áreas cada vez menores onde o compartilhamento do território com outras etnias indígenas também oriundas desta situação de expulsão era uma fato e, acabou por motivar um sistema de interações interétnicas, inclusive com não-indígenas.

O aldeamento São Jerônimo contava com subgrupos separados conforme uma liderança principal: “o grupo de Manoel Aropquimbó compreendia 79 índios, capitão Cauvre liderava 112 índios, ao passo que o grupo liderado pelo capitão Gregório contabilizava 105 índios, além da família de Antonio Cufá com 17 integrantes.”²⁴ Podendo-se verificar uma forma de organização voltada para um líder, como característica das suas formas de separação grupais. No entanto, o aldeamento desses indígenas era muito intermitente, pois eles não permaneciam por muito tempo, nem no trabalho agrícola nem nos trabalhos de catequese. (TOMMASINO, 1995).

Mas ao longo dos anos essa configuração populacional variou, na década de 1870, por exemplo, verificou-se o número de indígenas aldeados em declive e o número de não-indígenas, como os empregados do aldeamento, seguindo em sentido crescente. Em fins desta mesma década começam a ser concedidos títulos das terras de São Jerônimo, o que faz aumentar a ocupação não-indígena no local, tanto que ao longo do tempo a sede do aldeamento foi se convertendo em um núcleo urbano povoado de não-indígenas. Mas muitos Kaingang continuaram vivendo por ali, em suas aldeias, e receberam nas suas proximidades os Kaingang que haviam partido de São Pedro de Alcântara quando da sua desagregação. (MARCANTE, 212).

²⁴ RELATÓRIO DO PRESIDENTE DE PROVÍNCIA, 1864c, anexos, mapa 4. *apud* MARCANTE, 212.

Como, nesse ínterim, estava em andamento a construção das primeiras grandes estradas rumo a Castro e também ao porto de Jataí. Como são comuns, uma das consequências dessas intervenções rodoviárias em contexto do interior do Brasil é a chegada de populações da sociedade não-indígena, que se fixavam em São Jerônimo e arredores, e assim começou um processo de pressão para a concessão de terras pelas autoridades provinciais. (MARCANTE, 2012).

O processo de concessão de lotes acontece para os brancos empregados da colônia, e os índios vão sendo excluídos alegando-se que não permaneciam no aldeamento, pois partiam constantemente em momentos que certas áreas de rios e matas lhes proporcionassem bons alimentos. As terras do aldeamento São Jerônimo então, de propriedade do Império são cedidas, gratuitamente e legalmente a proprietários brancos. Porém, não bastasse essa ocupação não-indígena de pequenos agricultores e demais trabalhadores, pessoas influentes da administração do aldeamento e grandes latifundiários da região passaram a se apossar das terras do aldeamento e das famílias de colonos. (MOTA, 2000).

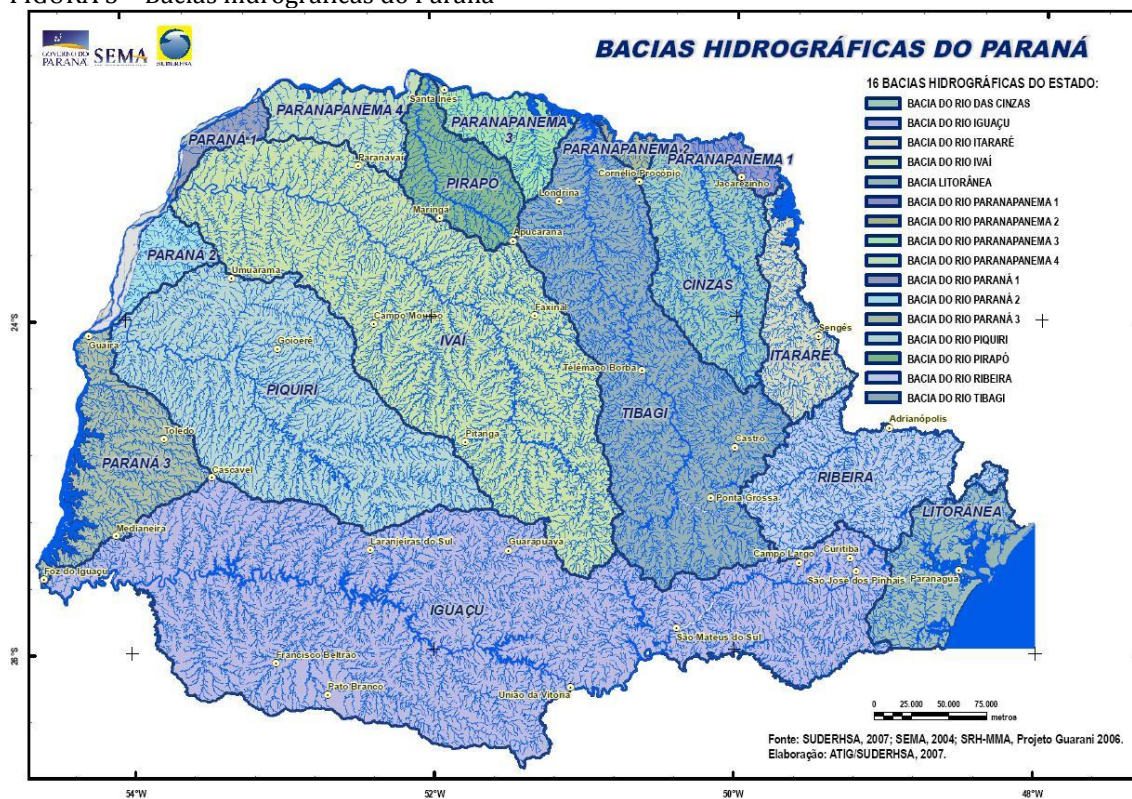
No final do século XIX e início do XX, muitos aldeamentos da região estavam em crise, dado o fim do período imperial e configuração de uma nova ordem político administrativa em contexto republicano. Neste momento o aldeamento é administrado por civis e a política vigente era a de lotear terras do aldeamento para famílias de brancos colonos, tal como fizeram anteriormente alguns freis que comandavam estas instituições, provocando a injúria de fazendeiros locais. Mas, neste outro momento, a concessão das terras assentava-se sob a justificativa de que o aldeamento não estaria mais funcionando adequadamente.

1.3 Bacias hidrográficas do Tibagi e Cinzas: um contexto de inter-relações no século XIX

Aqui começa-se a ressaltar mais a relação histórica entre diversas etnias indígenas e a sociedade nacional em expansão, desde a época dos aldeamentos. Pois esse é o momento no qual institui-se uma espécie de territorialização dos indígenas do Tibagi que apresenta certas semelhanças com as terras indígenas de hoje, instituídas no século XX. Busca-se apreender as dinâmicas sociais do contexto do século XIX em passagem para o XX, quando aconteceram os contatos mais sistemáticos entre Kaingang e Guarani. Além disso, pode-se verificar como, de inimigos mortíferos, os Kaingang e Guarani da região do Tibagi acabaram desenvolvendo formas outras de interação que não a guerra. Os últimos

150 anos apresentaram aproximações espaciais e sociais entre os diferentes grupos indígenas, deixando muito claro também e no entanto, que seguiram mantendo diferenças vivas entre si. Veja-se como algumas dessas diferenças foram registradas por estudiosos da história e da etnologia indígena da região do baixo Tibagi.

FIGURA 3 – Bacias hidrográficas do Paraná



Fonte: Instituto das Águas do Paraná, 2007.

Pode-se observar até aqui que os territórios às margens do Tibagi foram habitadas desde tempos passados por grupos kaingang, que acabaram entrando em contato sistemático com a sociedade branca que avançava sob o aspecto da exploração de minérios, exploração agropecuária e depois de “colonização” com vistas ao desenvolvimento comercial.

Quanto aos Guarani, apesar de concentrarem-se em outra bacia hidrográfica, a nordeste do estado do Paraná, eles não restringiam-se apenas ao Rio das Cinzas. No Tibagi também houve uma movimentação Guarani Kaiowá muito intensa no século XIX, com a promoção formal da vinda de vários desses grupos do então Mato Grosso para o aldeamento de São Pedro de Alcântara, aldeamento este que abrigou também os Guarani do subgrupo Ñandeva.

Este aldeamento, como outros, foi criado para concentrar e conter os Kaingang das matas adjacentes ao Tibagi, por onde se tinha a intenção de criar uma rota fluvial do Paraná para o Mato Grosso. Um dos primeiros sertanistas a desbravar essa região do Tibagi foi João Francisco Lopes, encarregado para tanto por João da Silva Machado (depois Barão de Antonina), em um contexto de instalação de entrepostos comerciais, como aquele onde viria a ser a Fazenda São Jerônimo. Segundo Tommasino, de alguma maneira Lopes já conhecia alguns grupos Guarani-Kaiowa do Mato Grosso e solicitou a eles que fossem viver no aldeamento de São Pedro de Alcântara, prometendo-lhes presentes, proteção contra seus inúmeros inimigos indígenas e segurança alimentar.

O processo de convencimento, inicialmente, envolveu apenas um líder chamado Liguarujú, que mandou um filho seu para observar o aldeamento e confirmar o contexto favorável do Tibagi, como dizia a propaganda do sertanista. Após o seu retorno, um expedicionário o acompanha levando presentes e em cerca de dois meses acontece o processo de emigração, não apenas do grupo de Liguarujú, mas também grupos vinculados a outros líderes, que foram comunicados sobre a abundância em alimentos e sobre a proteção oferecidas a eles no Tibagi. Ao cabo haveriam sete líderes indígenas e cerca de 500 pessoas dispostas a emigrar. (TOMMASINO, 1995).

Segundo a antropóloga paranaense, a rapidez da decisão de emigrarem e em tão grande número demonstra a coincidência entre as necessidades dos colonizadores de viabilizar a rota fluvial e os anseios dos Guarani-Kaiowá por segurança e alimentos. Apesar de ter sofrido inúmeras dificuldades e de ter dependido de uma segunda missão, a emigração desses indígenas ocorreu em massa na década de 1850.

Além então dos Guarani-Kaiowá convencidos desta maneira a viverem aldeamento, no final deste mesmo período começariam a aparecer os primeiros Kaingang dispostos a frequentar ou a se instalar ali. Uma característica ressaltada pelos relatos dos freis em relação aos Kaingang era de que iam e vinham do aldeamento constantemente, sendo isto motivo de queixa por parte desses missionários capuchinhos responsáveis pela administração e catequese. Eles também relataram a respeito de grupos “Guarani” que habitavam as margens do Tibagi, fora dos aldeamentos, mas que com estes mantinham algum contato.

A bibliografia indica que grupos Guarani-Ñandeva começaram a frequentar o aldeamento São Pedro de Alcântara por volta da década de 1880, embora já mantivessem relações mais antigas com outros aldeamentos, como o vizinho Santo Inácio no rio

Paranapanema (AMOROSO, 1998; MARCANTE, 2012). Conforme a dissertação de Marcante (2012) estes dois aldeamentos mantiveram intensas relações, tanto que quando o segundo foi extinto muitos aldeados migraram para o primeiro. Talvez esteja aí a explicação para a presença Guarani-Ñandeva em São Pedro, origem essa um tanto nebulosa na bibliografia.

O leitor deve ter percebido que São Pedro de Alcântara toma um espaço preponderante nessa introdução histórica dos povos e dinâmicas locais envolvendo a bacia do rio Tibagi. Isto se deve a riqueza e complexidade das relações sociais estabelecidas neste aldeamento que oferecem um panorama dos grupos indígenas que circulavam nesta região do Tibagi e de suas ações em relação à sociedade nacional que lhes aldeava. Não se faz o mesmo em relação ao aldeamento São Jerônimo por desconhecimento de um estudo específico e profundo sobre o mesmo, diferentemente do aldeamento vizinho que foi e continua sendo objeto de etnografias históricas relevantes. (TOMMASINO, 1995; AMOROSO, 1998; MARCANTE, 2012).

Os grupos indígenas deste aldeamento viviam em localidades separadas, as quais Marcante chama de aldeias.

As aldeias kaiowá localizavam-se ao norte da sede ou núcleo urbano, em direção ao rio Paranapanema; a partir de 1880 os subgrupos Guarani-Ñandeva estabeleceram suas aldeias próximas à Colônia Militar do Jataí, na margem direita do rio Tibagi, também em direção à foz deste no Paranapanema. Ou seja, as aldeias dos índios Guarani em São Pedro de Alcântara localizavam-se na direção do aldeamento Santo Inácio e da rota fluvial, via rio Paranapanema, para o Mato Grosso. As aldeias kaingang, em contrapartida, localizavam-se ao sul do núcleo urbano de São Pedro de Alcântara em direção ao aldeamento São Jerônimo, o qual abrigava apenas índios Kaingang. (MARCANTE, 2012, p. 31).

Os dois subgrupos Guarani ocupavam geograficamente a área norte do aldeamento, os Kaiowá ficavam ao norte da sua sede, do mesmo lado do rio Tibagi, diferentemente dos Ñandeva, que ocupavam a margem direita deste rio, mas também a norte da sede do aldeamento. Segundo Marta Amoroso, esses subgrupos Guarani se articulavam ao aldeamento Pirapó, e após 1868 a Santo Inácio.

Ocorria uma diferenciação na forma de estabelecimento espacial entre os subgrupos Guarani de um lado e os Kaingang de outro. Estes últimos mantinham-se mais isolados e voltados para as relações com os outros grupos da mesma etnia e com os moradores também Kaingang de São Jerônimo. Tanto que, quando São Pedro foi desmantelado em 1895 muitos Kaingang deste aldeamento mudaram-se para as proximidades daquele.

Também a inserção nas atividades produtivas era diferentemente movimentada pelos distintos grupos étnicos. No início as produções eram para o abastecimento interno, mais tarde começaram a vender excedentes para o mercado local e depois ainda para mercados mais distantes. Os Kaingang se envolviam com a produção agrícola para comercialização e os Guarani prestavam serviços para colonos do Jataí, nas atividades de navegação entre o rios Tibagi e Paranapanema e na construção de estradas. Os primeiros, inclusive no aldeamento de São Jerônimo, demonstravam maior desempenho na produção agrícola e, segundo relatórios do frei Luiz de Cimitile para o Presidente da Província naquela época, eles eram dedicados à plantação de cultivos alimentícios, de cana e à produção de aguardente e rapadura, sendo eles ambiciosos e rígidos no desempenho dos seus negócios próprios.²⁵ Podiam assim obter bens da sociedade não-indígena (como vestimentas e ferramentas) através da compra autônoma.

Marcante (2012) sugere que este fato possa ter relação com o desinteresse dos Kaingang pelas relações mais pessoalizadas com os integrantes da sociedade não-indígena local, registrando uma inserção qualificada pelo autor como independente. Vaja-se o porquê. Os Kaingang produziam e comercializam por conta própria (com excelência no cultivo da cana), não vendiam seu trabalho por jornada aos não-indígenas locais e, demonstrando unidade grupal, faziam frequentes reivindicações junto a administração do aldeamento ou mesmo à presidência da província.

O foco de análise do historiador foram as relações estabelecidas em São Pedro de Alcântara a partir da perspectiva do rito batismal. Demonstrou-se que, além do espaço e das atividades produtivas, as diversas etnias também mantinham atitudes diferentes na sua mobilização da instituição do compadrio.

O autor demonstrou que os indígenas conheciam a importância da instituição católica e do batismo para a sociedade não-indígena, tanto que mobilizavam tal rito religioso de acordo com seus interesses²⁶. Observava-se, por exemplo, a relação de apadrinhamento dos Guarani-Kaiowa junto da elite local do Jataí em muito vinculada ao objetivo da obtenção de regalias por parte dos padrinhos brancos. No entanto, como as posições sociais dentro destas populações não são homogêneas, os interesses também não são os mesmos. As lideranças indígenas davam destaque ao fator de aproximação à instituição católica, a figuras de poder – como o próprio

²⁵ Ofício de frei Luis de Cimitile ao Presidente da Província do Paraná, 1879, p. 220. DEAP. *apud* MARCANTE, 2012, p. 106.

²⁶ Segundo Marcante, apesar de eles terem pouca ou nenhuma margem para escolha dos padrinhos ou compadres, isso não inibia o seu interesse frente ao batismo.

administrador do aldeamento, o missionário –, que o rito batismal de seus filhos ou de si próprios poderia promover. (MARCANTE, 2012, p. 82).

Como São Pedro de Alcântara abrangia, além dos diversos grupos indígenas, também africanos livres e integrantes da sociedade nacional (como comerciantes, colonos, militares), os batismos foram formas de articulação entre estes diversos grupos étnicos. No caso do capitão Guarani-Ñandeva mencionado acima, ocorreu o batismo de um de seus filhos e de outros parentes seus por um casal de africanos livres, Marco e Dionísia, que ocupavam posição subalterna na hierarquia social. E mesmo de modo geral, isto é, entre os Guarani-Ñandeva de posições comuns, não há o predomínio, como entre os Kaiowá, de apadrinhamentos envolvendo a elite local do Jataí. (MARCANTE, 2012).

Em São Pedro de Alcântara os Ñandeva não eram considerados efetivamente aldeados, pois não mantinham habitações permanentes e apareciam de forma instável (como durante épocas de colheita). Por isso eram considerados agregados pelos diretores do aldeamento.

Segundo Amoroso (1998, p. 102-103), os Guarani-Ñandeva decidiram manter acomodações fixas nas margens do rio das Cinzas, em uma altura próxima à Colônia Militar do Jataí e do aldeamento, apenas a partir de 1878. Eles abriram um caminho que chegava até São Pedro e passaram a se envolver com a produção de excedentes comercializáveis, como açúcar e milho, e integrar de maneira mais efetiva o aldeamento.

Entre os Kaingang, por sua vez, não houve número expressivo de batismos. Eles recorreram ao rito batismal, em comparação com os Guarani, de uma forma bem menos frequente e intensa. Deve-se ainda considerar que os primeiros tinham quase o dobro do número de indivíduos em relação aos Guarani. Isto demonstra o seu afastamento frente a esta forma de inserção nas relações do aldeamento, corroborando com a descrição de sua atitude mais afastada e independente apresentada acima.

Pode-se então visualizar no final do século XIX um quadro de diferentes etnias indígenas se inserindo em um empreendimento colonial, o aldeamento, de maneiras distintas. Viu-se que os Guarani-Kaiowá mantiveram uma atitude mais pessoalizada junto aos integrantes da sociedade nacional, que os Guarani-Ñandeva apresentaram uma inserção marginalizada nas relações intra-aldeamento e que os Kaingang se mantiveram mais independentes, inserindo-se através de vias mais institucionais junto aos membros não índios do aldeamento.

Isso demonstra que os grupos indígenas, apesar de estarem vivendo em uma condição parecida, permaneciam apartados uns dos outros, nos seus grupos, e que desenvolveram modos próprios de se relacionar entre si e com o *socius* não-indígena (desempenhando diferentemente atividades religiosas e produtivas).

Os Guarani-Kaiowá demonstraram uma abertura para a negociação com os não índios desde, pelo menos, o seu acordo em migrar para São Pedro de Alcântara. Esse envolvimento no plano do político-econômico já dado de antemão à formação do aldeamento, envolvia a busca por proteção de inimigos índios e segurança alimentar, e sob o ponto de vista dos colonizadores a estratégia de pacificação dos Kaingang do Tibagi. Mas os Kaiowá também buscaram travar relações no plano das instituições religiosas, tendo em vista a importância que a elas era dada pelos integrantes católicos da administração do aldeamento. Nos planos políticos, econômicos e religiosos estes Guarani se mostraram mais dispostos às relações com os não índios.

Os Guarani-Ñandeva, por sua vez, se mostravam mais utilitaristas – com o perdão do termo ocidentalizado – em relação à administração do aldeamento, mantendo certo afastamento mas buscando o empreendimento quando achavam propício (em busca de alimentos, ferramentas, auxílios diversos) e nas relações de batismo não mantiveram estratégias de vínculo às elites, como os Kaiowá: eles se aproximavam de pessoas comuns, salvo as suas lideranças que buscavam relações com figuras de poder na hierarquia social local.

Já os Kaingang, contrastando com os Guarani de modo geral, não apresentaram grande atividade nas esferas religiosas. Eles se mantiveram mais independentes frente a esse tipo de vínculo e também em relação a outros, como na esfera econômica e política. Viu-se que lograram organizar e construir canais próprios de compra e venda de seus produtos agrícolas além de utilizarem com maior vigor os meios políticos institucionais para demandar seus interesses. Eles se mantinham mais rígidos nas relações com os não índios do aldeamento tanto no aspecto religioso quanto no plano econômico da produção alimentar e comercial e no plano político das negociações de suas demandas.

Essa diferenças no modo de se inserir, acentuadamente entre Guaranis e Kaingang, chama atenção para a noção de territorialização estudada por Pacheco de Oliveira (1998), que significa um processo de reorganização social. Segundo este autor, a análise clássica de Barth sobre os grupos étnicos e suas fronteiras colabora no entendimento dessa definição ao indicar o uso, feito pelos grupos, das diferenças culturais para fazer e refazer a sua particularidade diante de outros com os quais está em processo de interação prolongada, e por abordar os processos identitários como sempre inseridos em contextos específicos e funcionando como atos político. Isso significa dizer que são nos contextos intersocietários nos quais são feitas as identidades.

Segundo Pacheco de Oliveira (1998), essa interação entre grupos diversos seria processada em um quadro político específico cujos parâmetros seriam dados pelo Estado. A

estratégia para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferentes dentro do Estado é a territorial, com a noção de *territorialização*.

É uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos ou grupos a limites geográficos bem determinados. É esse ato político – constituidor de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem (no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado) – que estou propondo tomar como fio condutor da investigação antropológica. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 56).

Por territorialização o antropólogo se refere ao processo de circunscrição geográfica dos povos indígenas, promovida pelo Estado, como forte fator na transformação dessas coletividades em algo organizado em termos de formulação de identidade e na instituição de mecanismos de tomada de decisão e de representação. No Brasil, sob o nome de “comunidades indígenas” estariam os vetores de reorganização socioculturais (PACHECO DE OLIVERIA, 1998, p. 56).

Segundo este viés analítico de Pacheco de Oliveira (1998, p. 56-57), se poderia dizer que a região do Tibagi e além, foi transpassada por dois processos de territorialização com características distintas, o primeiro foi aquele das missões religiosas ao longo do século XVII até a segunda metade do século XIX (resguardando as diferenças entre as missões jesuíticas e os aldeamentos), e o segundo iniciado no século XX com a colaboração das agências indigenistas especializadas (que será detalhado mais adiante). No movimento das missões religiosas formavam-se os primeiros contingentes de pessoas “misturadas”, que seriam incorporadas ao Estado colonial português como “índios mansos”, como visto acima com as determinações da Igreja e depois do Diretório de Índios, que além de buscar manter a catequização, incentivava os intercasamentos e a miscigenação desses povos com os descendentes de portugueses (que o autor chama de “segunda mistura”).

No primeiro processo, seriam as famílias de nativos sedentarizadas e catequizadas as unidades básicas de ocupação territorial e produção econômica, buscando-se com as reduções a acomodação e homogeneização de diferentes culturas através do catolicismo e o seu disciplinamento através do processo produtivo. Mesmo que só a partir de um certo momento a “mistura” tenha sido incentivada pelo Estado, Pacheco de Oliveira (1998) afirma que ela, em articulação com o mercado produtivo, foi forte fator constitutivo da situação interétnica daquele período.

É através dessa perspectiva da territorialização como forte marcador de diferenças étnicas que se interpreta a dinâmica das relações dos subgrupos Guarani e dos Kaingang, em conexão com a sociedade não-indígena e hegemônica de São Pedro de Alcântara. Viu-se as diferenças demarcadas por cada grupo em referência às espacialidades ocupadas, às atividades econômicas, políticas e religiosas em uma situação colonial específica. Esses grupos estiveram assemelhados na circunscrição geográfica e catequética esquematizada pelo Império, mas promoveram criativamente e espontaneamente as suas distinções dentro dessa condição semelhante.

Resguardando as diferenças e complexidades que acompanharam o século XX no trato da sociedade nacional com os indígenas do sul da República, pode-se vislumbrar esse segundo processo de territorialização como apresentando continuidades com as práticas passadas na região de São Jerônimo. Igualmente, vê-se diferentes grupos étnicos em condições econômicas e políticas próximas, em um regime socioespacial legal definido através dos mecanismos do Estado e nas suas interações criando e recriando a si mesmos e aos outros. No entanto, enquanto uma quebra, tem-se novos contextos de políticas nacionais e internacionais atuando para a “preservação” da vida tradicional desses povos, a emergência de condições territoriais exíguas e a intensificação das relações com a sociedade não-indígena. Tudo isso foi configurando novas situações históricas, fazendo com que eles vivam e definam semelhanças e diferenças em revisão constante, movimentando e organizando criativamente essa coabitação potencialmente conflituosa.

1.4 Século XX: Lévi-Strauss vai a São Jerônimo

No início do século XX se modificariam algumas bases do aldeamento, e o que restou dele, sem ser loteado, viria a ser “doado” aos indígenas pelo governo. Em um decreto estadual de 1900 fica clara a ideologia assimilacionista que difundia-se à época. Nele, relata-se o abandono da vida nômade dos Kaingang dos extintos aldeamentos de São Jerônimo e São Pedro do Alcântara, sendo que por este motivo se deveria conceder-lhes terras para se estabelecerem e trabalharem no cultivo agrícola no qual já estariam acostumados.

Além disso, essa ideologia incentivava a agremiação de outras etnias que estivessem vivendo nos arredores, próximos aos rios Paranapanema, Tibagi e Ivaí, argumentando que essas áreas estavam sendo dominadas por proprietários particulares não índios, por posses em processo de legitimação ou compra do governo estadual e consequentemente os indígenas estariam sendo expelidos dali. (TOMMASINO, 1995, p. 155-156).

Alguns anos depois, em 1911, criou-se a “Povoação Indígena de São Jerônimo”. Neste momento, o local era habitado por volta de 38 famílias, sendo que a maioria delas seguiria sendo de kaingangs. (TOMMASINO, 1995, p. 119 e GÓES, 2010, p.8).

As povoações indígenas tinham por objetivo substituir o antigo sistema de aldeamento, instalando nesses lugares núcleos com escolas, aulas de música, oficinas, máquinas e utensílios agrícolas destinados a beneficiar os produtos cultivados, já em um modelo de trabalho que deveria voltar-se para a sua sobrevivência numa realidade de trocas intensas com a sociedade nacional, ou seja, transitar para os modos de produção dominantes. (TOMMASINO, 1995, p. 151).

No início do século XX, quando da criação do SPI, houve inúmeros relatos das relações problemáticas entre os indígenas de São Jerônimo e a Inspetoria deste órgão. Os indígenas reclamavam das más condições de vida e de trabalho e que a Inspetoria não lhes fornecia assistência. Além disso, no momento político que se passava, havia defesas nas Assembleias Legislativas federal e do estado pela extinção do SPI e desta Povoação.

Nesse momento já é possível verificar críticas às ações do órgão indigenista, através de argumentos contra a sua inoperância, e críticas à existência da área destinada aos indígenas, que lhes deixava à margem de condições de vida dignas, e que se lhes estaria sendo apropriada por não-indígenas. Segundo Tommasino (1995, p. 152-156) os interesses políticos locais e estaduais se chocavam com os do SPI na década de 1920. Por exemplo, apesar da ilegalidade alegada por este órgão não se conseguiu barrar a criação do Município de São Jerônimo, que fazia mais uma vez os indígenas perderem a maior parte de seu território. Nessa época, os indígenas passaram mais e mais a buscar o trabalho assalariado nas fazendas no entorno das Povoações Indígenas e nos próprios núcleos urbanos que surgiam e precisavam de mão-de-obra.

Segundo Tommasino (1955), é provável que muitos indígenas tenham voltado a viver nas matas e às margens do Tibagi e do rio das Cinzas, tendo em vista o abandono no qual se encontravam na virada do século. Entre os anos 1910 e 1930 registraram-se chacinas de kaingangs e guaranis livres nessa região, até que nesta última década inicia-se uma atuação mais incisiva do órgão governamental responsável pela questão indígena (o SPI), contanto com o auxílio da Companhia de Terras Norte do Paraná (CTNP).

A partir deste momento é pertinente introduzir as impressões de Lévi-Strauss sobre o contexto transformacional da região, a qual ele esboçou algumas análises em “Tristes Trópicos”, enfatizando o fervor desenvolvimentista que motivava a criação de cidades e a exclusão de centenas de populações indígenas originárias desses territórios.

Em 1935 Claude Lévi-Strauss fez suas primeiras viagens atravessando o oceano Atlântico para trabalhar como professor de sociologia na Universidade de São Paulo (USP), acontecimento que propiciou sua visita a São Jerônimo. Com o seu trabalho nesta universidade, o autor pôde viajar por várias partes do país conhecendo diversas populações indígenas, que segundo ele, ao contrário das populações indígenas das margens mais litorâneas, estariam “virgens de qualquer investigação séria e suficientemente bem preservada, graças ao pequeno lapso de tempo decorrido desde que foi empreendido o seu extermínio.” (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 58).

O autor escreveu e publicou *Tristes Trópicos* na década de 1950, cerca de 15 anos após a sua experiência em várias paragens no Brasil, dentre elas a “Zona Pioneira”. Sob este termo se designam as zonas distantes da costa brasileira, nas florestas do norte e nas matas do oeste, onde segundo o autor se encontravam poucas e muito espaçadas vilas nas suas distâncias.

Após renunciar a renovação do contrato como professor na USP, o antropólogo francês decidiu realizar uma longa excursão ao interior do país, e o Estado do Paraná, especificamente a região nordeste, foi um desses espaços conhecidos pelo antropólogo. A respeito da presença indígena nesse local, o autor informa inicialmente: “Aí se encontram, lado a lado, restos de populações indígenas ainda próximos dos centros civilizados e as formas mais modernas da colonização do interior.” (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 121).

Apesar de ao longo do texto realizar uma leitura mais profunda e complexa do quadro desses indígenas em contraste com o que se poderia entender com esta breve apreciação sobre os ‘restos de populações indígenas’, Lévi-Strauss (1957) introduz de forma certa uma grande transformação sócio-espacial em andamento naquela época: ‘a moderna colonização do interior do país’.

Não sem passar por uma crítica do autor, a ideia de ‘colonização’ foi referida como a devassidão da exploração agropecuária, que no interior paranaense teria começado a ocorrer por volta da década de 1930. Segundo ele a imponência das florestas de araucária é que teria contido este avanço devastador sob uma área até então habitada apenas por grupos indígenas e “pioneiros isolados”, caracterizados pelo autor como colonos pobres que cultivavam milho.

A historiografia denominou “colonização” ou “processo de ocupação”, o loteamento e a comercialização das terras do Norte do Paraná – entre as décadas de 1920 e 1930 – por empresas particulares, em especial, a Companhia de Terras Norte do Paraná. As terras foram adquiridas pelo governo do Estado do Paraná, vendidas em pequenos lotes e seu valor pôde ser pago parceladamente. (ARIAS NETO, 2008, p. 179).

Lévi-Strauss se referiu ao projeto de colonização que se iniciava no norte do Paraná por essa Companhia observando a racionalidade e o planejamento dessa “frente pioneira”. No momento de sua chegada, este território estava começando a ser explorado compulsivamente com o auxílio de uma empresa britânica (Companhia de Terras Norte do Paraná) que, em parceria com o governo – que lhe cedeu milhares de hectares de terras – deveria colonizar o espaço através da construção de estradas de ferro e de rodagem e realizar projetos imobiliários, como a preparação, repartição e venda de lotes para agricultores, como os imigrantes da Europa central e oriental que ali chegavam.

O antropólogo também observou cidades que surgiam dos projetos dos engenheiros destas empresas colonizadoras, onde um novo modo de vida mais urbana se estabelecia e tomava o lugar da imponente floresta temperada e úmida de coníferas. Cidades hoje conhecidas pelo seu intenso desenvolvimento industrial agropecuário, diz o autor, fizeram parte desse projeto: entre alguns quilômetros de derrubada de mata e da construção das estradas de ferro, instalavam-se estações de apoio que mais tarde se tornariam cidades, como foi o caso de Londrina. (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 121-122).

É pertinente para os propósitos desta introdução ao histórico de São Jerônimo conhecer as impressões e análises de um antropólogo da envergadura de Lévi-Strauss não somente por ser ele um decano da antropologia, mas por ter presenciado um momento de intensas transformações no cenário político, econômico e ecológico do Brasil, com especial atenção aqui à região norte do Paraná, transformações que incidem diretamente na existência da Terra Indígena São Jerônimo.

Durante as férias universitárias, entre 1935 e 1937, Lévi-Strauss realizou algumas viagens ao interior do Brasil, relatou em pormenores algumas práticas dos Kadiwéu da fronteira paraguaia, dos Bororo no atual Mato Grosso do Sul e dos Kaingang no norte do Paraná.

Nessa sessão dedicada exclusivamente à descrição e análise das situações e povos que encontrou no Paraná, Lévi-Strauss faz uma introdução grandiloquente, característica do autor, descrevendo poeticamente toda a configuração vegetal, climática e sensorial do norte paranaense à época, em meio a comparações com a região amazônica dantes conhecida. Lévi-Strauss fala de uma paisagem cujo uso imemorial seria de “uma gente mais sábia e mais poderosa do que a nossa”, mas que teria desaparecido, reinando desde então o “silêncio e o abandono”. (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 159).

A partir de apontamentos mais macro e micro políticos o autor parte para a descrição dos povos indígenas do norte do Paraná em suas áreas habitadas: “Nessas terras que dominam as duas margens do rio Tibagi, à 1.000 metros mais ou menos sobre o nível do mar, tive o meu

primeiro contacto com os selvagens, acompanhando em sua viagem um chefe de distrito do Serviço de Proteção aos Índios.” Faz um histórico dos relatos sobre os Jê do sul do Brasil, que apresentam proximidade linguística e cultural, e que segundo ele seria provável que mantivessem relações de guerras com os povos litorâneos de língua tupi e que por estes houvessem sido empurrados para o interior do continente. São povos conhecidos por habitarem áreas de difícil acesso, argumenta Lévi-Strauss, e por isso estiveram protegidos em comparação aos povos tupi, dos genocídios das frentes de colonização. (LÉVI-STRAUSS, 1957).

Segundo Lévi-Strauss (1957), em Santa Catarina e no Paraná se manteriam ainda até o século XX alguns pequenos grupos indígenas no interior de algumas florestas, isto por causa da ferocidade da perseguição empreendida contra eles desde pelo menos os cem anos anteriores ao momento da escrita do autor. Próximo ao ano de 1914 a maioria dos indígenas da região sul, conta, foi reduzida e fixada pelo governo brasileiro em diversos centros de controle. Note-se que este período indicado por Lévi-Strauss se confunde com a doação de terras exclusivas aos indígenas em São Jerônimo, não mais seguindo o formato dos aldeamentos em muitos aspectos, mas em continuidade com eles no que tange à tentativa de confiná-los em parcelas delimitadas de terras e, desta vez, em parcelas extremamente reduzidas.

Esse controle buscava, inicialmente, integrar os indígenas à sociedade nacional, ou na “vida moderna” como chamou Lévi-Strauss. E aí o autor introduz São Jerônimo como um caso ilustrativo dessa política de integração/civilização:

Houve no lugarejo de São Jerônimo, que me servia de base, uma serrallaria, uma serraria, uma escola, uma farmácia. O posto recebia instrumentos regularmente: machados, facas, pregos; distribuíam-se roupas e cobertas. Vinte anos depois, essas tentativas estavam abandonadas. Entregando os índios a sua própria sorte, o Serviço de Proteção demonstrava a indiferença de que se tornara objeto por parte dos poderes públicos (readquiriu ele, depois, uma certa autoridade); assim, via-se obrigado, sem querer, a experimentar outro método, que incitasse os indígenas a retomarem alguma iniciativa, e forçou-os a reassumir a sua própria direção. (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 159).

É ampla a literatura que indica o interesse antigo dos povos indígenas sulamericanos pelos instrumentos oriundos da sociedade não-indígena, como utensílios, ferramentas, vestimentas e cobertores. Lévi-Strauss ressaltou a manipulação destes bens junto aos grupos autóctones como forma de controlá-los e de familiarizá-los aos costumes vigentes na sociedade nacional. Contudo, esses interesses não tiveram êxito da forma como se esperava e foram sendo abandonados, bem como a condução dos processos de integração concentrados pelo SPI. E continua:

De sua experiência efêmera de civilização, os índios só guardaram as roupas brasileiras, o machado, a faca e a agulha de costura. Em tudo mais, foi o malogro. Tinham-se-lhes construído casas, e eles dormiam ao relento. Procurou-se fixá-los nas vilas e continuaram nômades. Quanto aos leitões, queimaram-nos para fazer fogo e dormiam no chão. Os rebanhos de vacas enviados pelo governo vagavam ao acaso, pois aos indígenas repugnavam a sua carne e o seu leite. Os pilões de madeira, movidos mecanicamente pelo enchimento e esvaziamento alternados de um recipiente preso a um braço de alavanca (...) apodreciam inutilizados, a moagem a mão permanecendo a prática geral. (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 159).

A falha ou o “malogro” aludido na citação teve relação com a persistência dos costumes dos grupos que se pretendia civilizar. Certas práticas ou certos objetos/coisas eles adotavam para si, ou então eram introduzidos na realização cotidiana de um procedimento nativo qualquer, ou ainda, eles eram abandonados ou simplesmente ignorados.

Existe aqui uma aparente contradição entre a descrição de Lévi-Strauss do “silêncio” e do “abandono” deixados pelos povos indígenas que estariam praticamente desaparecidos da região norte, com a descrição do autor a respeito da população que conhecera no então “Posto” de São Jerônimo, que não havia abandonado seus antigos costumes mesmo sob a pressão dos setores públicos não-indígenas de que o fizessem.

Mas mesmo que essa reprodução de costumes antigos estivesse em curso, não tendo sido extintos, isso não impossibilitou que Lévi-Strauss fosse tomado por uma “grande decepção”. Pois segundo o próprio antropólogo, naquela época, enquanto um ingênuo e romântico iniciante na etnografia, causou-lhe um choque encontrar, nas altitudes do Tibagi, indígenas que não se encaixavam na ideia que fazia de “verdadeiros índios”, nem mesmo de “selvagens”. Foi nesse choque que o autor compreendeu que o que estavam lhe oferecendo aos olhos era “(...) uma lição de prudência e de objetividade. Encontrando-os menos intactos do que esperava, ia descobri-los mais secretos do que a sua aparência exterior poderia sugerir.”. (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 159).

Segundo ele, apenas o observador da segunda metade do século XX pôde presenciar tal situação: ver os chamados “primitivos”, que foram submetidos de forma brutal a uma integração que falhou e, uma vez desvencilhados da inicial ideia de ameaça, se tornaram objeto de desinteresse ao longo dos últimos anos. Esses paradigmas incitados pelo autor estão presentes até os dias de hoje, em que se coloca em xeque a “indianidade” de diversos grupos indígenas sem que se dê ao trabalho de pensar os processos históricos também diversificados pelos quais

passam e que, ressalte-se, em muitos casos envolveram a imposição do abandono dessa indianidade que hoje lhes é cobrada²⁷.

A cultura dos grupos do Rio Tibagi, para o autor, seria constituída por elementos tradicionais muito antigos e firmes frente à influência dos “brancos”²⁸, juntamente com elementos que tomaram de empréstimo à “civilização moderna”. E dessa forma ela constituiria um “conjunto original”. Mas quando esses índios se viram “entregues aos seus próprios recursos”, ocorreu uma “estranha reviravolta do equilíbrio superficial entre a cultura moderna e a cultura primitiva.”, ou seja, reapareceram antigos gêneros de vida, técnicas e procederes que haviam sido deixados de lado, como em uma espécie de dialética entre o passado e o presente, o velho e o novo. (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 160).²⁹

Passando destas reflexões sobre o quanto esses indígenas continuavam a insistir na movimentação de suas próprias formas culturais, ao invés daquelas da sociedade não-indígena, Lévi-Strauss também fez algumas descrições mais objetivas sobre a estrutura do então “Posto São Jerônimo”:

A reserva de São Jerônimo se estende por 100.000 hectares mais ou menos, habitados por 450 indígenas agrupados em 5 ou 6 lugarejos. Antes de partir, as estatísticas de posto me haviam permitido medir a destruição causada pela malária, pela tuberculose e pelo alcoolismo. Há dez anos o total de nascimentos não ultrapassava 170, ao passo que somente a mortalidade infantil atingia a 140 indivíduos. (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 163).

O autor descreveu casas de madeira construídas pelo governo federal, reunidas em pequenas vilas à margem dos cursos d’água, também casas construídas em locais mais isolados e de forma mais rústica utilizando troncos de palmito, cipó e sapê³⁰. O autor observou que as casas feitas por eles próprios eram preferidas, sendo que as casas do governo, muitas vezes localizadas ao lado destas, ficavam inutilizadas. Esse é o retrato de um local de convivência

²⁷ Entendendo por este conceito a “cultura” com aspas de Manuela Carneiro da Cunha, que tem a ver mais com o que se acredita e se espera de um “índio” (o que ele deveria ser) do que com aquilo que efetivamente é movimentado no interior das convivialidades indígenas.

²⁸ O autor cita a prática da limagem e da incrustação dentária.

²⁹ O autor se pergunta: como compreender a presença, no interior das casas indígenas, de pilões de pedra polidos misturados com pratos de ferro esmaltados, colheres e máquinas de costura? Como compreender as trocas comerciais que aconteciam no silêncio da floresta, com grupos conhecidos que permaneciam no interior das matas, e cuja “atividade belicosa” continuava a impedir o avanço agrícola em certas áreas do Paraná? Para isso, seria preciso conhecer mais da “odisseia desse velho índio *bravo*, que vivia aposentado na colônia do governo.”

³⁰ Fazendo uma série de descrições dos objetos que observou nas casas, dentre aqueles que advêm da sociedade brasileira, Lévi-Strauss apontou os machados, as facas, os pratos esmaltados, os recipientes metálicos, panos, agulhas e linhas de costura. Os objetos de origem local descritos são móveis de madeira, cestos de todos os tipos e para diversos usos (que ilustram o que o autor chama de “trançado de marchetaria” e que é difundido em toda a América do Sul), peneiras, almofariz de madeira, pilões de pau ou de pedra e grande quantidade de recipientes feitos de cabaça.

que se aproxima muito das atuais cozinhas³¹, construções geralmente rústicas nas quais as famílias permanecem a maior parte do tempo quando estão em casa, ao redor do fogão de barro onde mantêm o fogo sempre aceso, mas ao invés de abandonarem as casas doadas pelo governo federal, formam junto com elas um conjunto igualmente utilizado. (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 163-164).³²

1.5 Alguns anos após a visita de Lévi-Strauss: projetos de “colonização” e violência

Apontando as assemelhas com o contexto do Tibagi, viu-se anteriormente que João Pacheco de Oliveira (1998) diferenciou dois processos de territorialização dos povos indígenas do Nordeste. Diferentemente das ações postas em prática em relação aos nativos nos primeiros séculos de colonização, nas políticas do fim do século XIX e início do XX está a decisão de abandonar o empreendimento civilizatório através dos meios de assimilação compulsória e deixar o “progresso” material ficar por conta dos não índios. Nesse momento ocorre a extinção dos aldeamentos e a incorporação de seus terrenos e comarcas a municípios em expansão. Para o autor esse momento é o mais grave e decisivo na limitação das posses indígenas e quando ocorre a terceira “mistura”. No Tibagi, no entanto, não ocorre a destituição total das áreas ocupadas pelos indígenas e eles não são ignorados ou tratados como remanescentes ou descendentes, como ocorreu no contexto nordestino; o que acontece é uma drástica redução territorial e o intenso avanço das populações nacionais nos entornos dessas poucas (e ruins do ponto de vista ambiental) terras que lhes sobram.

A realidade dos cem mil hectares para a ocupação indígena sofreu uma mudança devastadora no início do século XX. O avanço de estradas e ferrovias levava cada vez mais e mais gente para os sertões do Paraná, que entravam em choque com as populações indígenas resistentes.

Foi no início deste século que inúmeros massacres começaram a ser noticiados; fazendeiros desde São Paulo e em todos os estados do sul protagonizaram atentados e extermínios desses grupos que, por sua vez, também revidavam agressivamente. Até a década de 1930, enquanto existiam muito indígenas em situação de aldeamento, existiam também

³¹ Ambiente onde se cozinha e se convive regularmente. Abriga um fogão de barro, bancos de madeira ou sofás velhos. Este ambiente geralmente é de chão batido, coberto por sapê, com paredes compostas por troncos de árvore finos e redondos, ali existe água encanada e diversos utensílios de cozinha, guardados em armários e prateleiras (onde são ordenadas inúmeras panelas impressionantemente polidas). São compostos por uma mistura de elementos, que embaralham estes materiais “tradicionais” com materiais do mundo dos brancos.

³² Na descrição de Lévi-Strauss essas “casas rústicas” são os locais de preferência das famílias de São Jerônimo, onde ficam “reunidos em torno de um fogo que queima dia e noite” e onde assam batatas doces na brasa, mexidas com longas pinças de bambu. Dormem em finas camadas de folhagem ou em colchões de palha de milho, de modo que durante a madrugada estavam pouco protegidos do “frio glacial” dessas terras de altitudes.

muitos grupos que continuavam nas matas, principalmente às margens do rio Tibagi, rio das Cinzas e rio Congonhas: eram grupos Kaingang e Guarani, que não passavam de empecilhos para as primeiras empresas de habitação colonizadoras do local.

Segundo Tommasino (1995, p. 127), comparando as formas de inserção da população não-indígenas no interior do país, no século XVIII e XIX

(...) a forma de ocupação das terras indígenas se fez pelo avanço das frentes de expansão, que caracterizaram um tipo de ocupação baseada na instalação de latifúndios semi-produtivos dos coronéis e barões, assim como de posseiros que se tornaram pequenos produtores de subsistência.

No século XX a expansão das frentes pioneiras sobre as terras indígenas teve respaldo legal, era a Lei de Terras de 1850 possibilitando a compra e venda de propriedades de forma privada. E, ainda, na década de 1920 teria se desenvolvido uma outra forma de expansão não-indígena aos sertões do Tibagi: aquela promovida pelas empresas de loteamento.

Foram quase sempre sangrentos os contatos entre índios e pioneiros. [...] Ficavam os índios à espreita dos desbravadores, aproveitando-se da desatenção destes para atacá-los, apoderar-se de suas armas e utensílios [...]. Por seu turno, respondiam os pioneiros aos ataques dos índios com igual brutalidade. Especializavam-se alguns dentre eles na organização de expedições punitivas [...]. (MONBEIG, 1984, p. 130-131 *apud* RAMOS; ALVES, 2008, p. 182-183).

Além de Lévi-Strauss outro intelectual francês também veio ao Brasil convidado para a instauração da USP e conheceu a região, o geógrafo Pierre Monbeig. Ambos realizaram viagens pelo norte do Paraná e assim desenvolveram os primeiros estudos sistemáticos sobre o local. Monbeig prestou atenção, entre outras coisas, na ação das companhias privadas de colonização, como a Companhia de Terras Norte do Paraná (CTNP) que foi a primeira a realizar o vínculo direto entre obra de colonização e projeto imobiliário.

Essa empresa de capital britânico loteou e comercializou extensos territórios do norte paranaense, entre as décadas de 1920 e 1930, sob o incentivo do governo. Segundo Igor Guedes Ramos e Samira Ignácio Alves (2008) que analisaram os discursos proferidos nas propagandas da empresa e na historiografia da época e mesmo a posterior, está presente a ideia de uma colonização pacífica, excluindo a presença indígena e os conflitos decorrentes desse avanço sob sua área de circulação.

Nos discursos da empresa bem como nos discursos oficiais elitistas – com o respaldo dos intelectuais pesquisadores do tema –, difundia-se a aparência de um lugar promissor, um paraíso da fertilidade e da produção agrícola, das oportunidades, do

enriquecimento, da terra da prosperidade; fazendo apologia ao pioneirismo desbravador que seria capaz de dominar a natureza hostil e inabitada. Promovia-se assim a ideia de vazio demográfico (desconsiderando indígenas e caboclos antigos moradores da região). (RAMOS; ALVES; 2008, p. 185).

Segundo a tese de Ramos e Alves (2008, p. 186-187),

“utilizou-se de uma maciça propaganda de qualificação da região norte-paranaense em todo o Brasil e até mesmo no exterior. Utilizada nesse momento, a representação da “Terra da Promissão” estará diretamente ligada ao processo de ocupação, formação de identidade e também à ocultação dos conflitos existentes na região.”

Propaganda esta que atraiu principalmente pessoas do centro-sul (mineiros e paulistas) e do nordeste. O que estava em jogo era um plano racional de colonização, ocupação das “áreas desabitadas” e estabelecimento dos nacionais, anunciando “títulos de domínio absolutamente seguros”, quando na verdade havia uma enorme disputa de terras com os indígenas, mas também com posseiros e proprietários com títulos duvidosos. De fato, compreende-se que a “propriedade incontestável” de terras da CTNP vinha através de acordos com o Estado do Paraná, assim como de títulos ilegítimos difusos.

Silenciando conflitos como forma de auxílio aos objetivos dessa empresa privada de colonização, também as elites regionais que se formavam viam nesses empreendimentos um projeto viável e grandioso que lhes podia conferir poder. De modo que muitos indígenas e caboclos se tornaram trabalhadores assalariados desse processo mesmo que contribuiu para a redução de suas terras, e que lhes impelia a buscar recursos outros pois aqueles existentes em suas próprias reservas territoriais restritas já não bastavam para sua subsistência. (RAMOS; ALVES; 2008, p. 193).

Neste contexto, a ação indigenista oficial vai ao encontro dos interesses de povoamento dessas terras e tem no SPI o órgão de organização de expedições para localizar e atrair os “Coroados bravos” do rio Laranjinha (inclusive em algumas incursões teve o patrocínio da CTNP). Segundo Tommasino (1995, p. 128), as primeiras expedições aconteceram entre 1927 e 1931, contando com a colaboração de kaingangs de São Jerônimo³³.

³³ Interessante perceber a participação de figuras masculinas, de sobrenomes Cândido e Juvêncio, cujos descendentes são lideranças até os dias atuais em São Jerônimo, como se verá ao longo do texto.

As tentativas de “atração” resultaram, ora em mortes de não-índios pelos indígenas das matas do Laranjinha, ora em contatos progressivos através do uso de “presentes” como machados, facas, foices, garrafas, etc. Alguns anos depois do contato inicial um grupo Kaingang resolveu se instalar próximo ao Posto Laranjinha, que abrigava os Guarani. Dentro de uma década a maioria deles estariam mortos através de doenças contraídas na relação com os demais indígenas e não-indígenas. (TOMMASINO, 1995, p. 128-130).

1.6 Processos de territorialização dos Guarani

A presença Guarani atual na região é remetida à migração Kaiowá para o aldeamento São Pedro de Alcântara a partir de 1852, que como visto acima foi criado com a intenção de aldear os Kaingang que ainda viviam isolados nas matas e campos beirando o Tibagi. O aldeamento Paranapanema ou Santo Inácio do Paranapanema, onde já se referenciou a presença Kaiowá e Nandeva (na época chamados apenas de “Guarani”), foi também um núcleo de presença tupi-guarani nesta região repleta de Kaingang.

Mas ao contrário do que se pode pensar, a grande população Guarani do Tibagi não é constituída por grupos Kaiowá. Isso se deve ao fato de que no final da década de 1870, epidemias assolaram a saúde desses grupos e extinguiram a vida de várias pessoas, provocando a mudança desses Guarani para o lado oposto do rio Tibagi, onde se localizavam tributários seus e do Paranapanema, o rio das Cinzas e o rio Congonhas. Nesse período, Marta Amoroso (1998) caracteriza os Kaiowá em relação ao sistema de aldeamentos da mesma forma com que observou a atitude dos Nandeva quando iniciaram contatos com esta instituição, com a expressão “agregados” do aldeamento, e não mais aldeados efetivamente.

Os grupos chamados Nandeva seriam descendentes dos antigos Apapocuva. Segundo Tommasino (1995) eles viviam instalados na desembocadura tanto do rio das Cinzas quanto do rio Tibagi, e teriam ali se estabelecido durante sua viagem em direção ao paraíso mítico da “Terra sem Mal”³⁴, localizado nas áreas litorâneas. Estas migrações teriam começado no início do século XIX e teriam seguido por um século, ao menos, até o momento em que Nimuendajú escrevia. Ocorria uma “onda” de movimentos religiosos em migração, abrangendo diferentes

³⁴ Cf. NIMUENDAJÚ, C. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apapocúva-Guarani. São Paulo: HUCITEC, 1987.

“hordas” Guarani saídas da região do rio Iguatemi e guiados por seus pajés. Os Apapocuva teriam partido nessa busca por volta dos anos 1870. Conforme o relato do estudioso,

(...) o movimento migratório propagou-se também até os Apapocúva, e os pajés Guyracambí e Nimbiarapoñy sugeriram-lhes, como chefes e profetas, a marcha para o leste. Guyracambí o último pajé verdadeiramente grande e famoso dos Guarani, fez duas tentativas de seguir para o mar, fracassando ambas face à resistência das autoridades brasileiras. Ele viveu algum tempo no Jatahy, onde fazia oposição aberta à catequese do missionário Timotheo de Castelnovo; mais tarde morou no rio das Cinzas, onde o conheci. [...] No Jatahy uma grande parte de seu bando desligou-se, buscando voltar para o rio Verde. (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 11-12).

Tommasino (1995) também credita esta proibição por parte de “autoridades paulistas” de que eles seguissem caminho para o litoral como razão da mais recente presença Ñandeva na região do Tibagi.³⁵ Como se vê na descrição de Nimuendajú, alguns destes Guarani se instalaram no aldeamento de São Pedro, à época administrado pelo Frei Timótheo de Castelnovo, mas outros seguiram caminho em direção ao rio Verde em São Paulo.³⁶ E além destas, houve ocupação de áreas próximas ao rio das Cinzas, para onde foi o líder Guyracambí, provavelmente com alguns de seus seguidores. Amoroso (1998) fez referência a grupos Kaiowá e Ñandeva que se mantiveram “agregados” ao aldeamento de Santo Inácio do Paranapanema³⁷, sem ali se aldear, pois mantinham aldeias às margens dos rios Iguatemi, Vermelho e das Cinzas. Na década de 1870 chegavam mais e mais canoas trazendo outros grupos Kaiowá também da margem direita do rio Paraná como no processo de São Pedro de Alcântara, fazendo com que se constituíssem diversos núcleos de ocupação conforme a liderança de um chefe ou cacique. (AMOROSO, 1998, p. 86-87).

A extinção de aldeamentos Guarani como de Santo Inácio do Paranapanema causou a dispersão de centenas de grupos Kaiowá e Ñandeva por fazendas e olarias da região. Os aldeamentos começaram a ficar sem recursos tendo em vista a diminuição dos repasses do estado, as epidemias que se alastravam e as medidas quanto aos indígenas que mudavam de figura. Alguns grupos indígenas do aldeamento Santo Inácio foram, com a sua decadência,

³⁵ Conhecidos pela descrição do alemão Curt Nimuendajú (1987), os Apapocuva, hoje denominados Ñandeva, foram etnografados por cerca de cinco anos, focando nas suas migrações desde o sul do Mato Grosso, o norte do Paraná e do oeste até o litoral de São Paulo, no sua escatologia da “terra sem males” e na sua história. Considerado como inaugurador de uma etnologia mais moderna ou contemporânea, seja na descrição dos Guarani como de povos Jês, Nimuendajú deu novos rumos para a antropologia a partir da década de 1930.

³⁶ TOMMASINO, K. **A história dos Kaingang da bacia do Tibagi**: Uma sociedade Jê meridional em movimento. (Tese de doutorado) Universidade de São Paulo, São Paulo: 1995, p. 145. Segundo a autora, destes alguns se dispersaram e outros foram instalados em reservas criadas inicialmente para os Kaingang em São Paulo, em seguida transferidos para terras indígenas do Paraná.

³⁷ Referências da década de 1860, quando o aldeamento era administrado pelo irmão de Telêmaco Borba, Joaquim Borba, no mesmo período em que o primeiro dirigia São Pedro de Alcântara.

transferidos para São Pedro de Alcântara por volta de 1880. Cerca de quinze anos depois, em 1895, São Pedro de Alcântara também teria suas funções encerradas quando da morte do Frei Timótheo.

Segundo Amoroso (1998), nos anos finais do aldeamento o Frei já anunciava a incursão de inúmeras expedições de medição de terra no norte da província, fato do qual decorreu grande despovoamento do local, a saída de indígenas e dos demais povos e nacionais de São Pedro em busca de trabalho.

Parte destes indígenas se realdeou na década de 1920 em postos criados para a “pacificação” dos Coroados, hoje chamados Kaingang, como em Laranjinha e Pinhalzinho. Pois além dos Guarani, os Kaingang também frequentavam a bacia do rio das Cinzas, principalmente o rio Laranjinha. Após esse realdeamento dos Guarani, conforme Tommasino (1995, p. 144-146), um grupo Kaingang se estabeleceu no Posto Velho (centro de atração próximo a este último rio e aos postos Guarani acima citados), após um processo demorado de contato nos anos 1930.

Estas tentativas de contato e controle realizados pelo órgão oficial indigenista, o Serviço de Proteção ao Índio, contaram com a colaboração da Companhia de Terras Norte do Paraná que, como se viu acima, buscava acelerar a expansão desenvolvimentista da região. No Posto Velho os Kaingang resistiram por poucos anos às epidemias que os assolaram e que foram decorrentes desse contato. Malogrando a tentativa de pacificação dos “Coroados” do rio Laranjinha, famílias Guarani foram reunidas e fixadas nessas áreas mais sistematicamente. Desde então estas Terras Indígenas têm sido habitadas e se tornaram legalmente de direito Guarani, e na época em que Tommasino (1995) escrevia, com diminuta presença Kaingang.

Depreende-se disso tudo uma evidente qualidade Guarani, transpassando os Kaiowá e os Nandeva, de deslocamento contínuo. No século XIX, visualizando o contexto das políticas imperiais adotadas em relação aos indígenas, vê-se que os Guarani apreendem essa estrutura dedicada a eles, alguns permanecem nos aldeamentos por mais tempo, outros por menos, alguns não se aldeiam, outros se fixam. A relação com a instituição é constante, assim como é frequente a quebra com ela e a decisão de mudar. Em movimento, se mantinham conectados a essas agremiações catequéticas pois eram importantes fontes de recursos materiais e simbólicos.

Uma segunda constatação vai ao encontro da interpretação de Tommasino (1995), de que aquilo que ocorrera no século XIX voltou a se repetir no século XX: a mobilização dos Guarani, por parte dos órgãos oficiais, para “amansar” (como se usa no linguajar corrente) os Kaingang arredios; primeiramente com os Kaiowá trazidos do Mato Grosso para São Pedro de

Alcântara, e depois no realdeamento dos Guarani dispersos na bacia do rio Cinzas e seus arredores.

Os Kaingang dispersos de São Pedro de Alcântara não foram trabalhar em fazendas e olarias da região (que se tornava cada vez mais repleta de não-índios), como fez grande contingente dos Guarani. Este grupo Jê se mudou, como visto acima, para outro aldeamento, o de São Jerônimo.

Tommasino (1998) fala de “alguns Guarani” que foram “com o tempo” viver em São Jerônimo, mas não especifica sua origem ou qualquer informação sobre esse grupo ou grupos de pessoas. Em alguns momentos a autora remete a sua presença nesta Terra Indígena às trocas e relações com São Pedro de Alcântara, que como vimos abrigava Guarani de dois subgrupos. Além dessa explicação, a autora relatou casos de indígenas que apenas há poucos anos teriam se realdeado em São Jerônimo, nesse fluxo de saída de fazendas e sítios da região onde trabalhavam como empregados. Segundo ela, a maioria dos Guarani e mesmo Kaingang dali, havia passado por experiências fora da T.I. entre 1900 e 1970 no trabalho como arrendatários ou empregados de olarias.

Através de alguns relatos orais, como de Seu Zé Guarani e Seu Tapixi, ancião Kaingang, os Guarani que foram instalados em São Jerônimo vieram de uma localidade junto ao rio Congonhas chamada Pinheiro Seco/Marabá, transferidas através do SPI em 1947.

As famílias que ali chegaram permaneceram primeiramente acampadas, segundo Seu Tapixi. Sua avó, da etnia Kaingang, mantinha amizade com uma das mulheres Guarani deslocadas para a localidade e, por este motivo, contou Tapixi, ela pôde se instalar próxima à casa de sua avó, com os seus demais parentes, provavelmente sua família extensa. Segundo relatório antropológico elaborado por Góes (2010), foram três os chefes de famílias extensas que se mudaram para São Jerônimo. Sendo que um deles e seu grupo ficaram pouco tempo em São Jerônimo, se deslocando para outras terras indígenas das proximidades.

Esta transferência das famílias Guarani para São Jerônimo, segundo o relatório, coincide com a política nacional de desmembramento de terras indígenas. O que culminou no Decreto-lei 7.692 de 30 de junho de 1945. Através deste o governo federal autorizou a doação das terras de São Jerônimo para o Estado do Paraná, sendo esta doação a velha extensão de terras do aldeamento: 33.800 hectares. No entanto, aos indígenas efetivamente foram destinados apenas 4.840 hectares.

Ainda, este total de hectares reservados aos índios seria dividido em áreas descontínuas, o que posteriormente originou a Terra Indígena Barão de Antonina e a Terra Indígena São Jerônimo. (GÓES, 2010, p. 10).

1.7 Os Xetá: entre o extermínio e a territorialização

Os estudos sobre a história de um povo cuja trajetória foi quase interrompida definitivamente nos anos 1950 face ao genocídio a que estavam sendo submetidos por integrantes da sociedade latifundiária vizinha são poucos até aqui mas estão crescendo.

As primeiras informações etnográficas foram colhidas pelo antropólogo Loureiro Fernandes, e ocorreram através de viagens de pesquisa ou expedições nesse mesmo período, organizadas pelo SPI. Da mesma maneira, Vladimir Kozák registrou imagens dos Xetá que entraram em contato com a Fazenda Santa Maria, até o ano de 1976, além disso a respeito deles escreveu alguns manuscritos, artigos e um livro.

Até o início da pesquisa de Carmem Lucia da Silva, os estudos voltados aos Xetá estavam focados na sua cultura material, produções líticas, tecnologias, etc. ou na linguística. Foi esta antropóloga quem inaugurou uma etnologia mais moderna sobre esse povo, voltada para a reconstituição da época ‘do mato’ através da memória, com ênfase no contato com o mundo não-indígena e o quase extermínio desse grupo. É em sua tese “*Em busca da sociedade perdida: o trabalho da memória Xetá*” de 2003 que aqui se baseia este trabalho para discorrer a respeito da presença Xetá nestes territórios.

Habitando uma área conhecida pelos não-indígenas como Serra dos Dourados, os Xetá viviam na bacia do Rio Ivaí, mais exatamente na sua margem esquerda. Esta população da família linguística Tupi-Guarani possivelmente já vinha sendo registrada desde o século XIX, pois apesar das referências a eles não ser ainda Xetá, as descrições mostravam grupos com características culturais semelhantes as deles ao longo do curso deste mesmo rio.

Os primeiros contatos mais efetivos com a sociedade nacional ocorreram apenas em fins da década de 1940, quando as notícias sobre a existência dos Xetá começaram a ser divulgadas. Decorrente do processo expansivo em que se esteve ocupado intensamente o estado nacional desde pelo menos a metade do século XIX, esse encontro não ocorreu por coincidência, tendo em vista que a mata habitada por estes grupos era a última grande reserva de floresta (desde as margens esquerdas do rio Ivaí até o rio Paraná) que estava em pé no estado do Paraná. A grande expansão cafeeira, imobiliária e latifundiária exigiu a sua derrubada. (SILVA, 2003, p. 3).

A grande ideologia manifestada pelos agentes do governo estadual e do SPI era de que não haveriam mais indígenas isolados no Paraná. Além disso, Carmen da Silva (2003, p. 6) observou em sua tese sobre os Xetá que a distribuição e venda compulsória de lotes de terra pelo governo do estado havia ultrapassado o número de títulos vendidos, isto é, foi além do que

a sua própria área física dispunha. E em 1949, através de um acordo com a União Federal, o estado se reapossou de partes das terras inicialmente demarcadas de direito indígena. Áreas indígenas consideradas “excedentes”, seriam reintegradas ao “patrimônio do Estado” para fins de colonização e alocação de migrantes e imigrantes.

Isso afeta diretamente os grupos Xetá habitantes do Ivaí, sobre os quais começaram a aparecer notícias justamente em fins da década de 1940, quando agrimensores das companhias de terra exploradoras do local avistaram alguns indivíduos e os registraram como “índios estranhos”. Nesse período os responsáveis do SPI são enviados para as primeiras viagens em busca do povo autóctone, não os encontram efetivamente, mas encontram suas habitações abandonadas e vestígios materiais de sua passagem em rios tributários do Ivaí. Posteriormente, outras incursões ocorreram nas quais apenas os vestígios materiais são localizados. O governo, enquanto isso, justificava a continuidade da derrubada de matas e investidas colonizadoras, afirmando que estes indígenas não seriam originários da região noroeste do estado, e sim do Mato Grosso do Sul ou Paraguai. (SILVA, 2003, p. 7).

Em meados de 1952, Tikuein Ueió, um menino Xetá (conhecido pelos não-índios como Antônio Guairá Paraná, ou pelo apelido Caiuá), foi “capturado” por agrimensores da Companhia de Colonização Miyamura, o que foi imediatamente comunicado para o SPI. Cerca de dois meses depois, voltou-se a verificação da área da Serra dos Dourados tendo em companhia alguns agentes da Companhia de colonização e um indígena da etnia Xokleng como guia. A tentativa de contato malogrou novamente, havendo identificado apenas suas acomodações e rastros à beira do rio. O menino capturado foi levado à Curitiba junto do inspetor do SPI.

O relato de um dos Xetá presentes naquela ocasião foi registrado por Silva (2003), e diz o seguinte sobre esse quase contato:

Quando meu pai ouviu de longe eles chegando, eu subi no alto da árvore e vi os homens chegando, deixando cobertor, panela, espelho e outras coisas mais. Nós não pegamos nada. Lá no mato, criança e mulher não podia pegar nada que era deixado por outros. A gente só pegava se homem grande [adulto] e parente desse. Por isso nós não pegávamos nada que eles deixassem. Meu pai e os dele não pegaram, então nós também não pegamos. Fomos embora dali daquele lugar. Fugimos de medo, meu pai não queria se entregar (...). (Tuca, 2001). (SILVA, 2003, p. 10).

Segundo informado por Silva (2003), quando o pai de Tuca percebeu a aproximação de estranhos, fugiu junto de sua família e outros que o seguiam. Nessa área onde circulavam instalou-se uma fazenda chamada Kymura. Em novembro desse mesmo ano, outro menino é

“capturado” pelos agrimensores da Companhia de colonização, trata-se de Anambu Guaka, que também foi levado para Curitiba e lá nomeado Tucanambá José Paraná (Tuca).

Percebe-se que pelo menos dois anos se passaram sem que qualquer providência efetiva tivesse sido tomada em relação a presença desse grupo isolado em meio às matas do Ivaí, onde a instalação de fazendeiros e o avanço agropecuário se intensificava.

Somente em dezembro de 1954 um grupo maior de Xetás travou contato: cerca de seis homens entraram na então Fazenda Santa Rosa, de posse de um deputado estadual do paraná, chamado Antônio Lustosa de Oliveira³⁸. Segundo Kuein, outro Xetá, relatou à Carmen da Silva o grupo já estava cansado de fugir das incursões brancas mata adentro. Foi o primo cruzado de Kuein, chamado Adjatukã, quem foi responsabilizado pela aproximação (que não foi consensual, pois alguns mais velhos se recusaram a participar dela). A partir de então, com a presença de mulheres e crianças, essas visitas foram se tornando frequentes. Adjatukã inclusive guiou o administrador dessa fazenda até o encontro de outro núcleo de sua família extensa, os quais não haviam travado contato com os fazendeiros. (SILVA, 2003, p. 11).

O SPI organizou, a partir disso, uma nova expedição até esses Xetás que entraram em contato com a referida fazenda. Mas isso somente aconteceu após passados dez meses do acontecido, em outubro de 1955. O professor da Universidade Federal do Paraná, Loureiro Fernandes, e os dois meninos Xetá, Tuca e Caiuá, acompanharam a viagem. Chegaram até algumas das pessoas que travaram o primeiro contato e também em outra aldeia, onde moravam Mã (Haikumbay) e Adjatukã. Uma outra sobrevivente, como chamada pela antropóloga Carmen da Silva, contatada nesse momento pelo SPI foi Moko (ou ã) que atualmente reside em São Jerônimo, na época ela era uma criança pequena³⁹. Mas a falta de tato dos agentes da expedição, segundo Tuca, atrapalhou e acabou dispersando alguns grupos contatados. Desde então, e até 1964, todas as outras expedições de pesquisa nessa região não lograram sucesso na localização dos subgrupos Xetá autônomos nas matas. Enquanto isso, alguns pesquisadores da área indigenista voltaram-se para esses subgrupos Xetá e desenvolveram documentações importantes do ponto de vista da sua produção material.⁴⁰

³⁸ Segundo Carmen da Silva o deputado que era proprietário da fazenda Santa Rosa, sugeriu a criação de um Parque Estadual em parte da área da Serra dos Dourados, onde os Xetá ficariam resguardados. A Assembleia Legislativa estadual chegou a aprovar o projeto, que posteriormente foi descartado pelo governo do Paraná.

³⁹ Que, assim como as outras crianças referidas acima, também acabou sendo levada para Curitiba pelo SPI.

⁴⁰ Em fevereiro de 1956, José Loureiro Fernandes e Vladimir Kozák da então Universidade do Paraná foram até a Serra dos Dourados acompanhados de dois xetás adultos e Tuca, além do administrador da fazenda e do mateiro Pedro Nunes. Nessa expedição puderam conhecer dois grupos, um núcleo familiar do homem chamado Nhengo e outro de amigos do pai de Tuca. Cf. SILVA, 2003, p. 14-15 sobre o relato de Tuca, o intérprete, sobre o último encontro com seu pai, mãe e irmãos no meio da mata.

Segundo Silva, a partir disso reconheceu-se oficialmente a presença Xetá na região, mas nada foi feito para garantir a proteção do grupo no local, que continuava à mercê do avanço agropecuário nas matas do Ivaí, onde se movimentavam outros pequenos grupos Xetá avessos às relações com essa sociedade ameaçadora. Além disso, acrescenta Silva, em um grupo já reduzido devido às doenças e chacinas provocadas pelo mundo estranho dos não-indígenas⁴¹, ainda estavam ocorrendo práticas como o rapto de mulheres e suas retaliações, algo que acometia a convivência interna dos subgrupos, causando conflitos e rachas que os tornavam ainda mais vulneráveis frente à exploração dos não-índios.

Com o avanço das companhias de colonização, como a COBRINCO (Companhia Brasileira de Colonização e Imigração), e a intensificação da derrubada das matas da Serra dos Dourados, um inspetor do SPI da 7ªIR, mais o professor Loureiro Fernandes, solicitaram a desapropriação das fazendas instaladas nas terras Xetá, mas não obtiveram resposta favorável. Isso levou este último pesquisador a uma medida extrema: instalou-se junto ao Indoivaí, afluente do Ivaí, na sua margem esquerda chamada gleba XV, e mandou construir algumas habitações para os Xetá do local e uma para um servidor que deveria atender a esta população nas suas necessidades, desenvolvendo o processo de atração desse povo dividido em meio à mata.(SILVA, 2003, p. 18).

O acampamento projetado por Loureiro Fernandes não conseguiu manter relações com nenhum grupo Xetá que vivia autônomo nas matas daquela região. Segundo contam os Xetás atuais, esses parentes seus tinham na mobilidade a sua agência sócio-espacial, como um princípio de vida, pois em grande medida a abundância em caça e coleta e as estações do ano eram fortes critérios na escolha da permanência ou mudança. A não ser os Xetá que habitavam às margens da fazenda, os outros deles, que viviam no interior das matas, nunca chegaram a habitar as casas que para eles foram feitas.

Segundo contam Tuca e Kuein, e conforme registrado por Silva, não era somente da satisfação de necessidades materiais de que se fazia a mobilidade Xetá, mas tendo como característica as redes de relações travadas entre eles, entre esses que denominei subgrupos. O território da instalação desse posto de atração e da fazenda seria considerado como de pertencimento de um certo subgrupo, daqueles que buscaram o contato na fazenda. Silva se referiu a isso como as regras de ocupação Xetá, que além disso também presumiam regimes

⁴¹ No mesmo ano da expedição de pesquisa, o núcleo familiar de Nhengo foi massacrado por jagunços da região, que os mataram e queimaram seus corpos e tudo que havia nos locais habitados por eles, como forma de apagar seus vestígios. Este único sobrevivente de seu grupo, Nhengo, à época foi localizado sozinho, sendo encaminhado para junto dos outros Xetás que viviam nas imediações da Fazenda Santa Rosa.

territoriais a partir dos conflitos internos entre diferentes famílias extensas. (SILVA, 2003, p. 18).

Novamente volta-se a propor, na sociedade nacional, a criação de um parque que pudesse abrigar os Xetá, seria o Parque Nacional de Sete Quedas. Apesar da sua aprovação, em maio de 1961, a criação do parque não contou com a ocupação Xetá. Muitas pessoas não haviam resistido ao contato com a sociedade nacional e outros tantos haviam sido enviados pelo SPI para diferentes localidades muito afastadas nesse território tradicional. Alguns deles foram levados para áreas indígenas oficiais e de ocupação Kaingang ou Guarani em outras regiões do estado e outros ficaram em situação marginal nas cidades, primeiramente do Paraná e mais tarde de São Paulo e Santa Catarina. Nem mesmo o próprio parque foi mantido, pois em 1981 ele foi extinto e na área construiu-se o grande empreendimento da Hidrelétrica de Itaipu.

No espaço de tempo de uma década, os Xetá sofreram um processo de genocídio que Silva buscou denunciar em sua tese na década de 1990, quando fez uma espécie de reconstituição da memória daqueles que chama de “sobreviventes”. Estes somariam apenas oito pessoas, que através do tempo conseguiram formar 68 descendentes (até a época da pesquisa).

Os Xetá hoje residentes em São Jerônimo são os descendentes de Tikuein, também ã e seus descendentes. Na época da pesquisa de Silva, ã tinha cerca de 52 anos. Ela foi retirado do convívio com os seus, na mata, com apenas 6 anos, em novembro de 1955, e foi levada para Curitiba e posteriormente realocada em terra indígena no interior do estado. Hoje com cerca de 65 anos, ela é casada com um homem Guarani-Mbyá, e tem três filhos homens morando em São Jerônimo nos últimos anos. Tive oportunidade de conhecer uma das noras de Dona ã que era Kaingang e nesta língua que ela falava com seus três filhos também meninos.

Já Tikuein foi o patriarca do qual descende grande maioria dos Xetá existentes em São Jerônimo atualmente. Silva (2003) se refere ao seu casamento com uma mulher “não índia”, mas isto foi um equívoco pois Dona Conceição é da etnia Guarani. Ele tinha a mesma idade de ã na época das entrevistas. À época Silva indicou que ele tinha sete filhos e 34 netos. Hoje os seus netos já tiveram filhos e alguns filhos deles também. A sua saída das matas aconteceu em 1961, quando tinha entre 7 e 10 anos, junto de seu pai (Mã ou Haikumbay) e de Nhengo, que era primo cruzado de seu pai⁴². Foram levados pelo SPI para residir na área indígena Pinhalzinho, muito afastada da sua área da ocupação tradicional e sendo território dos Guarani.

Tikuein, já casado e com filhos foi transferido para São Jerônimo em 1985, quando tinha por volta de 35 anos e após ter vivido nas cidades por cerca de 8 anos no trabalho como boia-

⁴² Mã (Haikumbay) e Nhengo viveram apenas mais alguns anos em Pinhalzinho, falecendo respectivamente em 1972 e 1973, quando Tikuein tinha cerca de 20 anos e há dois estava casado com Conceição.

fria. Residiu em São Jerônimo até o seu falecimento nos anos 2000, momento em que estava envolvido com pesquisadores que buscavam conhecer mais profundamente os Xetá e sua história.

Finalizando, em uma configuração específica ligada a uma história de genocídio mas conservando ligações com o contexto mais amplo de territorialização dos povos indígenas no sul do Brasil, na década de 1960 o menino Xetá, posteriormente chamado Tikuein, seu pai e o primo cruzado dele foram levados para um posto indígena de maciça ocupação Guarani, um outro contexto hidrosocioespacial. Contexto esse que, como veremos, é de intensa mobilidade, possibilitando que Tikuein e sua família se mudassem para SJ, onde recriaram a população Xetá, física e culturalmente, configurando formas relacionais expressamente novas para si mesmos e para o todo.

1.8 Concluindo: Histórias de interações complexas

Até aqui, buscou-se contextualizar na história recente a presença indígena na região de São Jerônimo através do olhar de alguns estudiosos. A bibliografia utilizada trata do contato entre esses povos e a sociedade nacional ou pelo menos tangencia esse contato, como é o caso da etnografia das relações de diferentes grupos indígenas em contexto de aldeamento. (TOMMASINO, 1995; MOTA, 2000; AMOROSO, 2001; MARCANTE, 2012).

Viu-se que houve uma marcada diferença cultural entre os diversos grupos indígenas na forma de lidar com a sociedade nacional ao longo de seus processos históricos. Tiveram em comum, no entanto, a efetividade do encontro com membros da sociedade ocidental que buscavam impor seu domínio sobre as terras e as águas do norte paranaense, usando como instrumentos da “atração” e “pacificação” primeiro a catequese, e depois a civilização calcada na assimilação. Nesses processos, alguns grupos indígenas se relacionaram de diferentes maneiras com as instituições que se lhe estavam sendo colocadas.

As relações que mantinham os Kaingang com os Guarani foram historicamente de inimizade e o aldeamento de São Pedro de Alcântara foi um local privilegiado para observar como os diferentes grupos se relacionavam com os não-indígenas e como as distintas etnias indígenas se comportavam em relação umas às outras. Marta Amoroso (1998) e Maicon Marcante (2012) chamaram atenção para o fato da constituição de diferentes aldeias pelos diversos grupos indígenas, afastados dos núcleos “urbanos” dos aldeamentos, mostrando como isso evidenciava o seu desejo de afastamento físico e social dos outros, podendo com isso configurar cada um a seu modo uma organização social própria. Além disso, as múltiplas etnias

podiam se inter-relacionar, quando necessário, por vias estáveis ou pacíficas em relação umas às outras e em relação aos não índios.

As expedições de medição de terra no norte da província, cada vez mais frequentes, colaboraram para o despovoamento dos aldeamentos e com a dispersão de centenas de indígenas por fazendas e olarias da região, ou mesmo para o trabalho nas próprias companhias de colonização.

Como observado por Amoroso (1998) sobre os aldeamentos do século XIX, estando os indígenas em um mesmo território e sob influências contextuais parecidas, sistemas de interações interétnicas particulares começavam a ser motivados. No entanto, pode-se vislumbrar que esses grupos, em São Pedro, permaneciam cada qual em uma espacialidade separada da outra, por exemplo, alguns em uma margem e altura específica do rio, outros em pedaços de vale, etc.

No século XX, sob as diretrizes políticas de uma república, a interação social pacífica entre grupos indígenas e brancos e entre os indígenas entre si passou a ser muito mais intensa com o surgimento dos “Postos Indígenas”, que acabavam por abrigar variadas etnias e em porções muito reduzidas de terras em comparação com os aldeamentos. No governo Lupion, por exemplo, a sua política fundiária aprofundou ainda mais o processo acelerado em 1930 de transferência das terras do Estado (ocupadas por comunidades indígenas, pequenos agricultores em forma de posse, entre outros) para as empresas de “colonização”.

Enquanto isso, nessa primeira metade do século, o SPI e a Companhia de Terras Norte do Paraná trabalhavam juntos para reunir e “amansar” os últimos grupos autônomos das matas. Foi então que começaram os processos de “transferência” destes últimos para os Postos, fossem eles como fossem, reunindo povos dos mais diversos e nas mais variadas condições. Foi dessa maneira que alguns grupos Guarani se realdearam em postos de atração⁴³ na bacia do rio das Cinzas, criado com o objetivo de concentrar e controlar os Kaingang que por ali também circulavam.

Enquanto isso, especificamente no espaço da atual T.I. São Jerônimo, e em continuidade com o que aconteceu no processo das grandes intervenções rodoviárias da segunda metade do século XIX no Paraná, no início do novo século mais e mais populações não-indígenas se fixavam nas terras do aldeamento e entorno. E destas ocupações desenfreadas decorreram pressões para concessão de lotes. Este é o contexto da exploração imobiliária e infraestrutural

⁴³ Com as falhas nas tentativas de atração dos Kaingang autônomos nas matas, estes postos de atração se converteram em “postos indígenas”, permanecendo como abrigos Guarani. Hoje eles são as Terras Indígenas Pinhalzinho, Laranjinha e Posto Velho.

das grandes companhias de colonização que em parcerias com os governos derrubavam as imensas matas e as transformavam em lotes para venda. Dessa maneira, aos poucos a sede de São Jerônimo se convertia em um núcleo urbano.

Apesar disso, muitos Kaingang seguiram vivendo ali, em suas aldeias, tendo inclusive como vizinhos os Kaingang vindos de São Pedro. Como vimos com o relato de Lévi-Strauss, apesar da forte pressão da sociedade nacional sobre os Kaingang que habitavam o Posto, eles continuavam a se agregar em locais diferentes dentro do território, habitando “5 ou 6 lugarejos” separados em subgrupos, algo semelhante com o que ocorria na época do aldeamento.

A drástica redução do território legal de SJ (que na época do Império chegou a 33 mil hectares, e passou para apenas 1.399 a partir de 1949), para um espaço repleto de acidentes geográficos – terras arenosas, pedregosas e com áreas de preservação ambiental – ainda foi confrontada com a simultânea chegada de mais indígenas para o “Posto São Jerônimo”. Se antes, quando apenas os Kaingang abrigavam-se nesse território, já havia uma separação socioespacial entre os diferentes subgrupos liderados por diferentes chefes políticos; com a usurpação de suas terras pelo poder estatal, não só tiveram de aprender a conviver em maior proximidade entre si, tanto os grupos falantes de uma mesma língua, quanto envolvendo os novos contingentes de moradores, de uma outras línguas e com outros costumes, com os quais haveriam de compartilhar espaço. Chegavam, em fins da década de 1940, as primeiras famílias extensas Guarani e na década de 1980 a família de Tikuen Xetá.

Não há dúvida de que a forma atual de ser e de se organizar em São Jerônimo está diretamente atrelada às circunstâncias político-territoriais que foram ressaltadas até aqui, e de forma mais drástica até do que poderiam supor os primeiros estudos sobre as relações entre diferentes grupos indígenas em contexto de convívio.

Além da ocorrência de uma drástica redução do seu território na metade do século XX, os Kaingang passaram a ficar ainda mais encurralados. Colaborando na intensa transmutação que ocorria nesse contexto e em decorrência desses processos todos descritos até aqui, na década de 1940 algumas famílias extensas Guarani foram instaladas em São Jerônimo.

São Jerônimo se transformou, ao longo do tempo, de um polo de concentração de diferentes subgrupos Kaingang representados cada qual com seu líder, para um grande aglomerado de etnias indígenas que não tiveram quantidade de território suficiente para que pudessem se acomodar cada qual em um espaço diferenciado.

Ao longo do tempo, a população Guarani, que já era grande na década de 2000, constituiu-se enquanto um grupo político representado por um líder na esfera mais formal do posto indígena. Já os Xetá estão cada vez mais fortes e reconhecidos na esfera das relações

políticas internas, como foi afirmado por Claudemir, o Todi, quando adquiriram o direito a ter posições de cacique e vice cacique Xetá. Eles passaram a ter, portanto, mais legitimidade nas relações estabelecidas com os outros grupos políticos e étnicos do local. No entanto, até o momento em que a pesquisa estava em curso eles ainda não se reconheciam como membros formais da Terra Indígena, dizendo-se agregados, além disso eles não podiam dialogar diretamente com os órgãos oficiais sobre as suas demandas em São Jerônimo.

A pergunta que se faz aqui tem conexão com o que se apresentou sobre as diferentes formas de territorialização e inserção das etnias indígenas em relação às instituições nacionais que se lhes foram postas. O que deve vir à luz a partir de agora é uma análise da forma de existir e coabitar desses povos, que se diferenciam em diversos aspectos mas que tem em comum a criação e recriação de um contexto novo, que envolve uma grande concentração populacional, pouco território e um intenso emaranhamento genealógico entre os diversos grupos através dos intercasamentos. Como são, no contexto atual, as dinâmicas de suas relações? Quais as implicações mais acentuadas desses intercasamentos? Tem-se como enfoque de trabalho as reverberações na identificação étnica, nas relações de parentesco e nas relações políticas.

O que foi se esclarecendo ao longo da pesquisa é que as relações estão operando transformações em São Jerônimo. O contexto histórico expôs e continua expondo as pessoas a inúmeras tentativas de organização, e em menos de cem anos a coabitação entre Kaingang, Guarani e por último os Xetá está fazendo operar o *socius*, fazendo as pessoas se reorganizarem. A especificidade desta terra indígena reside fortemente nisso, no atrelamento entre coabitação e configuração do convívio.

CAPÍTULO 2 – PARENTESCO

Existiu uma tal de Maria Honório, que vivia sozinha na reserva, ela era bem idosa. Ela fazia tudo sozinha: cozinava, capinava, lavava roupa... só quando começou a sentir a idade é que ela teve ajuda de algumas moças para lavar roupa. Ela me tratava como se eu fosse filha dela, sempre aparecia para conversar e trazia comidas que fazia. Lembro que ela sempre dizia que quando achasse os parentes dela ela poderia morrer. Então um dia ela achou um sobrinho em Mococa e depois um irmão em Laranjinha. Não deu um ano e ela morreu. E depois, no fim das contas, minha mãe me contou que a gente tinha também um certo parentesco com ela. (Dona Santa, 23-05-2015).

2.1 Introdução: coabitação, casamento, transformação

Em outros momentos já foi indicado o crescimento demográfico recente nas terras indígenas do norte paranaense, ao contrário do que se costumava compreender: que as populações indígenas estariam em declínio, a caminho da extinção (TOMMASINO, 2000). Com base em registros do posto de saúde do ano 2000⁴⁴, por exemplo, verifica-se que a população de São Jerônimo era de aproximadamente 400 pessoas, estando hoje a estimativa da população em mais de 600 pessoas. Como mencionado na introdução, os dados sobre população em SJ servem apenas como um parâmetro, pois a intensa mobilidade característica dos grupos indígenas dessa região dá um caráter sempre dinâmico às estatísticas.

De modo geral pode-se dizer que atualmente em São Jerônimo existe uma noção comum a respeito do que é ser *parente*, salvo algumas diferenças particulares. Trata-se de um parente aquele que mora próximo, ou que já morou no passado, que está envolvido em processos de *criação* (de pessoas, que abrangem *cuidado* e educação da parte de quem *cria*), são pessoas que ajudam, que colaboram, que compartilham comida, que comem juntos, etc. É como Costa (2007, p. 169-170) descreveu o parentesco entre os Kanamari amazônicos: são pessoas que vivem espacialmente próximas, e que são próximas genealogicamente ou por via de laços matrimoniais, o parente é aquele com o qual ocorrem as relações sociais de cuidado e compartilhamento de comida e que, na maioria das vezes, também impõe uma restrição do casamento.

No caso dos Xetá será visto que existe uma diferença geracional no aspecto do casamento e do parentesco, pois os *parentes* para as gerações mais novas são pessoas com as quais não se deve casar, evidenciando uma predileção exogâmica para o casamento, algo que se choca com o ideal dos mais velhos de ‘casar dentro da *etnia*’, de forma endogâmica.

⁴⁴ Cf. a monografia “Identidades Étnicas na Terra Indígena São Jerônimo” de Letícia Rothen, UFPR, 2000.

As gerações mais novas dos Guarani, Kaingang e Xetá parecem ter transpassado antigas barreiras culturais e absorvido “o outro” (ou “os outros”) de uma forma espontânea, dada dentro do convívio e dos espaços compartilhados (que extrapolam esta única terra indígena). A nova realidade dos casamentos foram adquirindo o aspecto da interetnicidade e o parentesco a característica da *mistura*, o que transformou tanto as regras matrimoniais dos grupos distintos como as noções acerca do *ser parente*.

As inter-relações estão marcadas pelo aspecto do parentesco e da afinidade, o que de uma certa forma torna homogêneo o cotidiano, no sentido de que cada qual está envolvido diariamente por pessoas que são seus parentes e seus afins. Mas vai além disso. É comum a percepção de que todos são “meio” ou “quase” parentes ali, tendo em vista a alta probabilidade de se traçar alguma conexão genealógica ou de afinidade entre diversas pessoas. Certa vez Dona Santa, uma senhora muito conhecida na Terra Indígena, contou a história de uma mulher que vivia sozinha e cuja satisfação da sua vida seria reencontrar os parentes, que foram caracterizados segundo minha interlocutora pelo parâmetro de como são as relação entre mãe e filha: “ter com quem conversar” e “ter com quem comer ou dar, ou ganhar comida”, relações pautadas pela conversa e comensalidade⁴⁵.

Existiu uma tal de Maria Honório, que vivia sozinha na reserva, ela era bem idosa. Ela fazia tudo sozinha: cozinava, capinava, lavava roupa... só quando começou a sentir a idade é que ela teve ajuda de algumas moças para lavar roupa. Ela me tratava como se eu fosse filha dela, sempre aparecia para conversar e trazia comidas que fazia. Lembro que ela sempre dizia que quando achasse os parentes dela ela poderia morrer. Então um dia ela achou um sobrinho em Mococa e depois um irmão em Laranjinha. Não deu um ano e ela morreu. E depois, no fim das contas, minha mãe me contou que a gente tinha também um certo parentesco com ela. (23/05/2015).

Vamos, neste capítulo, tentar criar as melhores analogias para pensar o que pensam os moradores de São Jerônimo acerca de si próprios, enfatizando os seus discursos sobre as formas de lidar com aqueles que são percebidos como próximos e com aqueles que são percebidos como distantes. O papel que a noção de parentesco ocupa nessa epistemologia local, e como ela é transpassada por noções mais grupais – e que vão também além dela –, como o aspecto étnico da representação sobre si e esses outros, que se impõe.

As relações transformadas com a nova forma de existir espacialmente envolveram o modo de identificar-se e de enxergar os demais. Muitos antropólogos contemporâneos a este

⁴⁵ Comensalidade enquanto uma forma de socialidade, de comer *como* e *com* alguém, como uma forma de “produção de corpos aparentados”. (Cf. FAUSTO, 2002, p. 8).

processo de transformação social passaram a apreendê-lo como um objeto chamado relações interétnicas. Vamos conhecer sobre esses estudos para depois passar a contrastar com os arranjos específicos de São Jerônimo e como isso demanda uma outra abordagem acerca das relações e noções que eles mesmos criam e recriam.

Foi na década de 1970 que se consolidaram os estudos sobre *relações interétnicas*, e neste caso Alcida Rita Ramos (1980) inaugurou o foco em um dos tipos dessa matriz, que são as *relações intertribais*. Focando naquelas relações que apresentavam estruturas assimétricas, a autora se dedicou ao tema das interações hierárquicas entre os próprios grupos indígenas. As relações entre povos indígenas não haviam sido até então o foco das pesquisas na etnologia brasileira e o que prevalecia era o estudo das relações entre indígenas e brancos, ou bem sob o prisma da aculturação (BALDUS, 1937; SCHADEN, 1965), ou dos estudos interétnicos (Ribeiro, 1970).

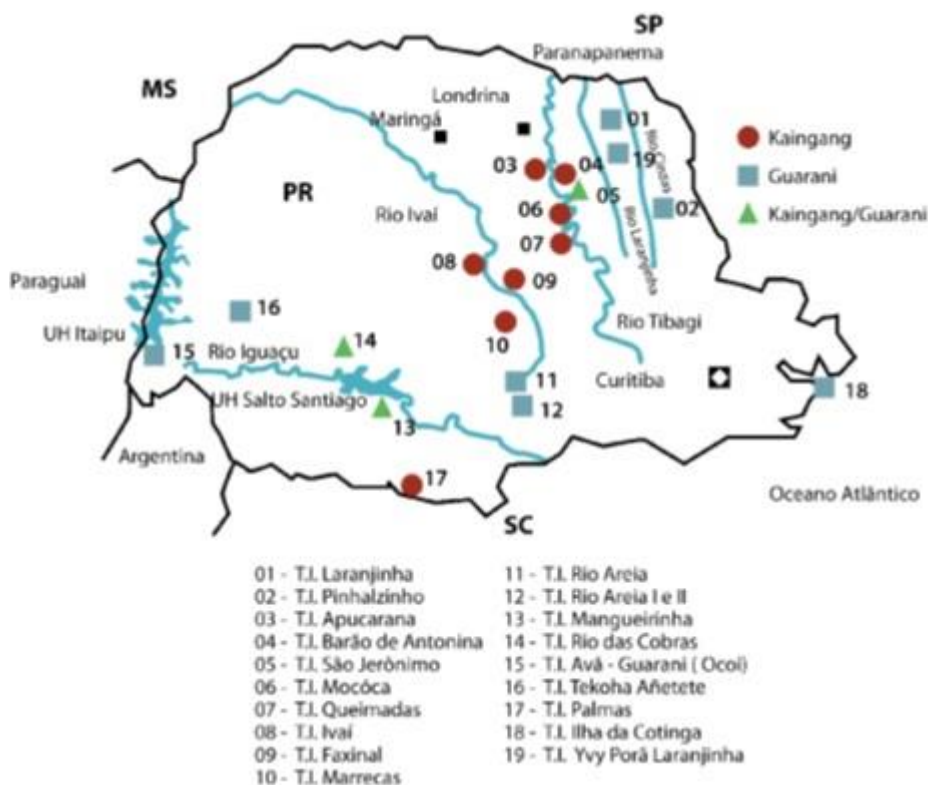
Deve-se um esclarecimento a(o) leitor(a) do que se trata exatamente a diferença entre contato interétnico e contato intertribal. A razão disso é situar bibliográfico-historicamente este trabalho, pois ele em certo sentido é uma decorrência e uma reverberância do pontapé inicial dado por Ramos (1980) quando decide entrar nas dinâmicas sociais entre indígenas e deixar as articulações entre sociedades indígenas e sociedade nacional em segundo plano, ou mesmo como uma espécie de pano de fundo. O contato interétnico é característico, segundo a autora, das relações entre índios e brancos, onde o primeiro enfrenta pressões da outra sociedade, que é mais poderosa tecnológica e politicamente do que a sua. Os interesses de ambas são tão diversos que a existência de uma tende a anular a existência de outra. Os indígenas são rechaçados, ameaçados e extirpados de seus direitos de terra e de viver sua etnia. São relações assimétricas, hierárquicas, não igualitárias.⁴⁶

A relevância dos estudos de contato intertribal, segundo Ramos (1980), estava no potencial de desmistificar a imagem do índio genérico, a partir da diversidade e especificidade dos sistemas sociais indígenas. Mesmo aqueles grupos em uma interação marcada por desigualdades, escrevia a autora, ela não apresentaria contradições existenciais, isto é, a tentativa de eliminação de um grupo por outro, como demonstrado nos casos organizados por ela sobre as relações entre os Maiongong e Sanumá em Roraima, dos índios do rio e os índios

⁴⁶ Darcy Ribeiro, foi um dos expoentes dessa vertente, igualmente imprescindível na contribuição à antropologia brasileira. Segundo ele existiria um *continuum* de modalidades de espoliação dos grupos indígenas, através da tomada de suas terras e pela apropriação de sua força de trabalho. Em um dos pólos dessa escala estariam os indígenas exterminados fisicamente, no outro pólo estariam os indígenas genéricos, aqueles que foram despidos de conteúdo étnico específico. No meio dessa escala estariam os indígenas reunidos nas reservas indígenas. Estas seriam vistas como uma tentativa de salvaguardar a existência física dos indígenas ao passo que lhes seria possibilitada a “oportunidade de manter viva a sua identidade étnica original”. (RAMOS, 1980, p. 10-13).

Maku no Alto Rio Negro e dos Kaingang e Guarani no sudoeste do Paraná. A tolerância mútua teria permitido a cada grupo em interação uma compatibilidade de suas existências culturais e étnicas, mesmo que com conflitos.

FIGURA 4 – Mapa da distribuição das etnias, por terras indígenas no Paraná.



Fonte: BARROS, Valéria. (2011).

No mapa elaborado por Barros (2011) há uma disposição aproximada dos grupos por etnia nas terras indígenas do Paraná e se percebe que além de São Jerônimo, as T.I.s Mangueirinha e Rio das Cobras também abrangem Kaingang e Guarani (do subgênero Mbya). Apesar da aparente semelhança, São Jerônimo mantém fortes discrepâncias com estas outras duas terras indígenas, tanto nas proporções de terra e população quanto na organização social de modo geral envolvendo as duas etnias.⁴⁷ Veja-se algumas discordâncias com o contexto de Mangueirinha.

⁴⁷ A Terra Indígena Rio das Cobras tem uma área de cerca de 18.000 hectares e a população contabiliza quase três mil pessoas divididas em 10 aldeias, aproximadamente, algumas delas kaingang e outras guarani. A T.I. Mangueirinha também se distancia de SJ em termos de população, que é de aproximadamente 2.000 pessoas, e também contrasta em termos de terras, pois tem cerca de 16.000 hectares. Mesmo a Terra Indígena vizinha/irmã de São Jerônimo, Barão de Antonina, tem aproximadamente metade da sua população e um território três vezes maior. Fonte: Instituto Socioambiental, 2016.

Maria Lígia Moura Pires (1975) foi reconhecida nesse contexto de pesquisa por seus estudos junto aos Kaingang e Guarani da Terra Indígena Manguaerinha no sudoeste do Paraná. Seus estudos foram inaugurais na antropologia dos indígenas do sul do Brasil por sua ênfase nas relações Kaingang-Guarani, que constituem as duas grandes populações indígenas desse território e que estão historicamente em contato próximo, passando por processos semelhantes de territorialização, como se pôde vislumbrar no capítulo 1. Em São Jerônimo as formas de se relacionar dos Kaingang e dos Guarani-Ñandeva constituem – usando as palavras de Ramos (1980, p. 16) – “um sistema de interação intensa”, isto é, há um vigor no convívio espacial e social que dá a esse ambiente peculiaridades/diferenciações frente ao contexto de hierarquias das relações entre os Kaingang e os Guarani-Mbyá de Manguaerinha.

Em SJ, esses grupos não vivem geograficamente separados e os Kaingang não são os “donos” oficiais do título de terra – e apesar de terem associação temporal antiga com essa espacialidade, não deixam de reconhecer a legitimidade da presença Guarani ali – o que é muito diferente da configuração de Manguaerinha. Guarani e Kaingang vivem uns em meio aos outros em São Jerônimo, e respondem a dois caciques que são líderes diferentes, não de aldeias distintas mas de *lados*. O pertencimento aos *lados* não corresponde a um posicionamento espacial específico dentro da Terra Indígena, ele é difuso.

Existe, por outro lado, em consonância com o contexto de Manguaerinha, um jogo de acusações entre os dois grupos, mas que não são referentes às condições étnicas exatamente, mas às decisões políticas tomadas, principalmente em relação aos tipos de relações com os *brancos* e à forma de atuação frente a instituição dos *lados*. Não se trata de um território “comandado” por um grupo Jê onde o grupo Tupi-Guarani instalado está submetido. Na socialidade interna, os Guarani hoje em dia parecem estar em uma condição de igualdade, pois eles não ocupam status de “hóspedes” (como geralmente ocorre nos contextos de interação Kaingang e Guarani-Mbyá e Kaingang e Xokleng, e como parece ser o caso dos Xetá em SJ).

Também não se pretende aqui, como ocorreu nesses estudos, entender o encontro entre Xetá, Kaingang e Guarani através da noção de *situação histórica*, onde o “contato intertribal” estaria subsumido nos eventos provocados pela expansão não-indígena (o “contato” com o *branco* provocando o “contato” entre eles). Esse tipo de abordagem constantemente recai na desqualificação da agência dos sujeitos que parece se resumir aos acontecimentos do processo de “expansão da sociedade brasileira”.⁴⁸

⁴⁸ Além disso, existe neles a herança da aculturação (fortemente rechaçada na atualidade) afirmando a perda das características culturais específicas aos grupos Guarani e Kaingang. Mas “apesar disso” existiriam certos aspectos sócio-culturais operantes que poderiam ser vistos como diferenciações entre os grupos: Entre os Kaingang a autora

Algo que já se soube a respeito dos processos de territorialização dos Guarani e Kaingang é que vivenciaram de forma semelhante a expansão das frentes da sociedade imperial e nacional na região dos rios Tibagi e Cinzas, mas mantiveram atitudes diferentes e em diferentes momentos com relação aos *brancos*. Por outro lado, existiram desdobramentos experimentados por ambos, de forma efetiva, como a aproximação espacial sem guerra, a coabitação, que provocou interações intensas entre esses grupos e que acabaram assemelhando-os sob uma certa perspectiva, que é a da *mistura*.

Essa interação intensa é a característica mais marcante de São Jerônimo frente à análise de outros contextos Kaingang-Guarani e, sendo assim, os mecanismos criados pelos seus moradores para lidar com os novos desafios também foram diferenciados dos outros contextos. A coabitação foi um deles, pois operou uma das principais transformações entre os seus habitantes, promovendo os intercasamentos em massa, que por sua vez, também passaram a operar transformações.

A partir de agora segue-se a linha de mobilizar situações e pessoas, através de seus relatos orais, para chegarmos perto do significado de ‘ser parente’ em São Jerônimo. Dessa maneira, abordaremos muito fortemente a mobilidade espacial e a mobilidade matrimonial, por assim dizer, como fatores que ajudam a pensar as categorias sociais e a maneira com que se transformam. Em seguida serão visualizadas, no intuito de cotejamento, as características atribuídas a cada grupo étnico nos estudos antropológicos clássicos e também recentes. Busca-se com isso pontuar a complexidade das transformações que estão operantes em São Jerônimo hoje, como resultado da agência criativa e mobilizada dos seus moradores. A intenção é pensar através do contraste ou aproximação com trabalhos distintos ou de mesmo viés analítico ou etnográfico, os casamentos passados e atuais em São Jerônimo e a sua imbricação “intercultural” nas relações de parentesco.

2.2 Mobilidade e residência marital

Tanto a parcialidade Guarani-Ñandeva quanto as outras duas são historicamente conhecidas por sua mobilidade orientada por buscas mítico-religiosas ou por relações

fala das metades e clãs patrilineares (que seria lembrada apenas pelos mais velhos), e entre os Guarani ela coloca a manifestação mítico-religiosa como central (embora para os moradores dali não fosse enfatizada, pois segundo a autora não existiam xamãs ou casas de reza). Ou seja, para a autora estes indígenas estariam conservando a sua indianidade, “mas nem tanto”. A aparência é de que se fica em um jogo de indicação do que seria “original” em contraste com o “novo/nocivo”. Cf. PIRES, M. L. Bugre ou Índio: Guarani e Kaingang no Paraná. In: Hierarquia e Simbiose. p. 213.

familiares. Na atualidade vê-se seu constante movimento por inúmeras razões, para além das supracitadas, como na forma de visitas, mudanças, passagens, conflitos, matrimônios, rearranjos matrimoniais, etc. As movimentações para as cidades, no seu aspecto mais cotidiano de ida e volta, envolve o “fazer compras”, a cidade cumpre uma função muito específica: lá as relações são medidas pelas compras que os indígenas fazem nos comércios locais. Para alguns, principalmente os Guarani, ir para a cidade pode significar também manter relações de amizade e apadrinhamento com alguns *brancos* regionais, inclusive manutenção de relações de afinidade no caso das mulheres que casam com não-indígenas.

Ao ressaltar as movimentações para a cidade ‘no aspecto cotidiano’ quer se dizer com isso que os indígenas mantêm também outros tipos de movimentação nos espaços urbanos. Isso envolve as famílias que produzem artesanatos e que montam uma espécie de acampamento (*wãre*) na cidade, onde passam temporadas produzindo e vendendo, principalmente cestarias. Isso ocorre principalmente nas cidades circunvizinhas que são consideradas boas para vendê-las e agradáveis de se estar (não vão para cidades onde não são bem tratados, não se sentem bem ou onde as trocas comerciais não são vantajosas). As cidades também são áreas de mobilidade envolvendo trocas e festejos (bares, igrejas, bailes e partidas de futebol).

Já foi demonstrado em estudos anteriores que a Terra Indígena São Jerônimo está também fortemente integrada junto de várias localidades indígenas na bacia hidrográfica do Rio Tibagi e Cinzas. São aproximadamente 8 Terras Indígenas apresentando vínculos sociais e simbólicos, no âmbito sociológico, e vínculos históricos, no âmbito historiográfico (TOMMASINO, 1995; MOTA, 2008; RAMOS, 2008; GÓES, 2010).

As Terras Indígenas Apucarana (Apucarantina), Barão de Antonina (Barão), Mococa e Queimadas são de ocupação majoritária Kaingang, e as Terras Indígenas Laranjinha, Pinhalzinho e Yvy Porã (Posto Velho) são habitadas em sua maioria por Guaranis, principalmente os Ñandeva e algumas famílias Kaiowá. O primeiro grupo vive principalmente na bacia do Rio Tibagi, e o segundo grupo está localizado na Bacia do rio das Cinzas, principalmente nas proximidades do rio Laranjinha. São Jerônimo é a única dentre estas terras indígenas que apresenta uma população repartida e ao mesmo tempo mista. Repartida politicamente entre os *lados kaingangs e guarani*, e mista sociologicamente entre estes dois grupos e mais os Xetá e os não-indígenas.

Nesse sentido, quando se fala em mobilidade, apesar de ser um tema historicamente atrelado aos Guarani, não é um aspecto restrito a eles, pois se trata de uma prática extensivamente verificada entre os moradores de outras etnias em São Jerônimo e entre os moradores das outras terras indígenas vinculadas. Existem indivíduos, casais, famílias

nucleares e às vezes até grandes famílias que circulam entre as terras indígenas e as cidades das redondezas e mesmo além delas. Não é comum encontrar entre os adultos aqueles que nunca moraram ou passaram temporadas em outras terras indígenas. Mesmo entre os adolescentes existe um alto índice de movimentação e transações inter-T.I.s ou para as cidades, algo que é interlaçado com a busca dos adultos por emprego.

QUADRO 1 – Segundo idade, histórico de moradia fora da TI e etnia indicada.

Nome	Idade	Moradas anteriores	Etnia
Jhonathan	13	Londrina	Kaingang
Willi	16	Tis Mococa e Marrecas	Kaingang
Diogo	13	Não	Kaingang
Jhonatan	15	TI Barão de Antonina	Kaingang
Clarice	18	TI Barão de Antonina	Kaingang
Mateus	15	TI Apucarana, Tamarana, Londrina	Kaingang
Mateus	14	Não	Guarani
Tiago	15	Cidade	Kaingang
Karina	13	Sim (local não informado)	Guarani
Edilaine	13	Não	Guarani
Janine	15	Não	Kaingang

Fonte: Elaborado por mim com base em material do C.E.I Cacique Koféj, 2016.⁴⁹

Foram expostas, durante uma das festas Kaingang em São Jerônimo, atividades escolares elaborados por um grupo de adolescentes, cuja temática era “Identidade Étnica na TI São Jerônimo”. Nelas pôde-se observar de forma mais sistêmica o que também está presente nas conversas cotidianas: as histórias dos tempos quando se morou em Londrina, em Ibioporã, no Barão, em Apucarantina, etc.

Vê-se através do quadro que mesmo entre os mais novos já se observa o histórico de moradia em outras localidades. Dos 11 alunos consultados, 7 residiram fora de São Jerônimo, três deles declararam ter vivido em contexto urbano e quatro moraram em outras terras indígenas.

Com esse recorte parece que, em se tratando de um grupo de maioria Kaingang, as terras indígenas pelas quais estes adolescentes já passaram/residiram são também de ocupação kaingang, como Barão de Antonina, Mococa e Queimadas. Entre os Guarani, apesar de faltar um quadro mais representativo, as áreas de mobilidade também envolvem fortemente as cidades e outras terras indígenas, como Barão de Antonina e áreas Guarani fora da bacia do Tibagi, no estado do Paraná, mas também de São Paulo e Mato Grosso do Sul.

⁴⁹ A atividade realizada no colégio tinha como tema a “Identidade Étnica na TI São Jerônimo” e a proposta era responder e fazer reflexão em cinco questões, e dentre elas havia a pergunta que resultou no presente quadro: “Conte qual a sua etnia e explique o porquê”, proposta para uma turma de 9º ano pela professora Taislaine.

Os adultos solteiros que circulam, geralmente têm como motivação os trabalhos disponíveis, as festividades e os relacionamentos afetivo-sexuais. Vejam-se alguns exemplos.

Ao acompanhar os festejos do dia do índio realizados na pequena Terra Indígena Yvy Porã, dois rapazes ali residentes solicitaram carona até São Jerônimo e Barão de Antonina. Um deles ficaria hospedado na casa de parentes próximos, uma tia. E o outro ficaria na casa da sogra. Naquele fim de semana estavam acontecendo festejos em várias terras indígenas da região norte, incluindo em São Jerônimo para onde um dos rapazes se encaminhava. E no fim de semana seguinte, Barão de Antonina realizaria sua festa do dia do índio, motivo pelo qual o outro rapaz para lá se direcionava.

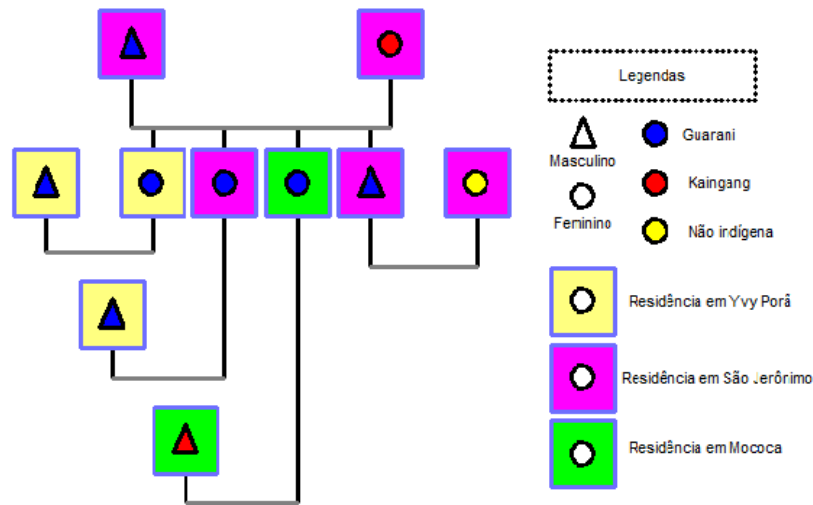
Conversando sobre as festas que estavam acontecendo, os jovens estavam informados a respeito das movimentações nas aldeias próximas, como o fato da festa de Mococa ter acontecido no fim de semana passado e de que a festa em Apucarantina já estava acontecendo. No entanto, os dois comentaram que não conheciam essa grande terra indígena próxima à Londrina e diziam ter vontade de conhecer, porque segundo eles “de Apucarantina as pessoas sempre falam bem, principalmente por causa das festas, por serem grandes e movimentadas”.

A conversa com os dois rapazes de Yvy Porã elucidou alguns aspectos da mobilidade associada às festas e aos relacionamentos. Estavam eles a caminho de duas aldeias distantes (cerca de 1 hora e meia de carro) com as quais mantêm conexões de afinidade e de parentesco – até mesmo de inimizade, pois também relataram relações desgostosas, pessoas com as quais *não se dão*, como dizem quando não conversam com alguma pessoa, geralmente por motivo de brigas).

Um desses rapazes namora uma moça também Guarani de SJ. O atual cacique de Yvy Porã, que é seu primo, casou-se recentemente com a irmã dessa moça. Então são duas irmãs de São Jerônimo, consideradas Guarani, envolvidas com dois primos de Yvy Porã, também Guarani.

No caso da irmã casada com o cacique, a união implicou na mudança dela para a aldeia do parceiro, assim como aconteceu com outra irmã sua que se casou com um homem de Mococa. No caso de um dos irmãos dessas moças, que casou com uma mulher não-indígena – da zona rural chamada Terra Nova –, foi ela que se mudou para a aldeia. Veja-se o genograma a seguir.

Genograma 1



Os pais e sogros que figuram no alto do genograma são residentes em São Jerônimo. Alguns de seus filhos permanecem morando na aldeia, como é o caso de uma das irmãs e de um irmão. Trata-se, no primeiro caso, da moça que ainda não casou, mas namora o rapaz de Yvy Porã, e no segundo caso, o irmão que se casou com uma mulher não-indígena das proximidades da aldeia e que hoje em dia está separado. As duas irmãs casadas com homens de outras aldeias residem fora de São Jerônimo, nas respectivas aldeias de seus esposos: Yvy Porã e Mococa. A única filha residente em SJ é aquela que ainda não casou e que, caso case com o rapaz que atualmente namora, provavelmente se mudará para Yvy Porã.

Este recorte visa representar o local de residência dos casais. Para aqueles compostos por pessoas oriundas de diferentes terras indígenas, tudo indica que sejam os homens aqueles que determinarão a residência após o casamento, de forma virilocal, contrastando com a tendência clássica da uxorilocalidade tanto para os Guarani quanto para os Kaingang.

O casamento entre jovens oriundos de São Jerônimo e Barão de Antonina é muito comum. Rapazes do Barão casam com moças de SJ ou então o inverso, como é o caso de um jovem da parentela de Seu Américo do Barão que se casou com a filha de Seu Carlos Cabreira de São Jerônimo. Nesse caso também se ressalta que o rapaz é Kaingang e a moça Guarani (Kaiowá porque seu pai tem origem nesse subgrupo, oriundo de Dourados/MS). As origens de moradia de outro jovem casal Guarani- Kaingang que conheci também são diferentes, ele filho de Seu Miro e Dona Idalina de São Jerônimo e ela filha de Juarez e Maria do Barão.

Em ambos os casos, os casais estão morando nas terras indígenas dos pais dos homens. Dessa perspectiva, as mulheres estão circulando mais entre as terras indígenas do que os

homens. Mas é imperativo observar que uma vez casados, e justamente no início do casamento, a mobilidade dos jovens entre as T.I.s é muito acentuada, isto em comparação com os casais casados há mais tempo, os mais velhos. Pode-se deduzir que nesse período inicial passa-se por um processo de procura por estabilidade e essa procura envolve o dinamismo: os deslocamentos em busca de moradia, emprego, colaborações de diversas ordens. Há uma razão prática que geralmente norteia a ação dos jovens casais.

Um exemplo de colaboração nesse início de união conjugal é praticado pelas mulheres mais velhas. Aquelas casadas há pouco tempo e com filhos pequenos sempre são amparadas por elas. Em um casamento envolvendo jovens nativos de São Jerônimo, uma moça Xetá tem cerca de 16 anos e o rapaz Kaingang tem 17, a filha deles tem alguns meses e eles residem nas imediações da residência dos pais dele. O rapaz trabalha como boia-fria em trabalhos por empreitada e fica fora de casa muitas horas ao dia. A moça contou que seu esposo sai de casa às 6 horas da manhã e volta só às 4 horas da tarde. Então ela, acompanhada da criança, visita a mãe quase todo dia. Além disso, durante a noite, quando ela e o esposo estão tendo aulas no colégio, a pequena é deixada com a avó paterna, a sogra da minha interlocutora. A proximidade e colaboração entre mulheres com relação aos filhos pequenos é imprescindível, pois se considera que uma mulher sofre muito quando *cria* os filhos sem ajuda ou longe dos parentes.

O casal Lisa e Davi, por exemplo, ela Guarani e ele não-indígena, não circulam (muito) entre as terras indígenas, circulam entre a cidade de Londrina e São Jerônimo. Passam períodos em cada lugar, às vezes junto dos filhos e às vezes sem eles, pois eles contam com a ajuda da mãe da moça, que reside em SJ, para tomar conta das crianças por algum tempo (quando não estão em condições objetivas ou subjetivas de permanecer com elas). Até poucos meses atrás, quando o casal e os filhos estavam morando na aldeia, residiam na casa da mãe, padrasto e irmãos caçulas da moça. Mesmo ao construírem casa própria em SJ, permaneceram por algum tempo ali e logo voltaram a viver em Londrina. E assim eles seguem em movimentação constante. Isso demonstra que os casais compostos por jovens podem residir um tempo na casa dos pais da esposa e noutro momento junto dos pais do esposo, guiando-se por critérios como os apresentados a seguir.

Lisa e Davi, no período que passaram na casa da mãe da moça, estiveram sob a sua hospitalidade, e quando resolveram construir a própria casa também receberam ajuda, ganharam uma parte do terreno da mãe e padrasto, e depois na construção da casa receberam ajudas dos tios e tias da moça (MZ-MZH e MB-MBW), que colaboraram na própria construção ou na concessão de algumas matérias-primas, móveis ou objetos.

Numa segunda-feira à tarde, quando cheguei na casa de Maria do Carmo, não encontrei ninguém, algo difícil de acontecer. Perambulando um pouco nos arredores escutei algumas vozes oriundas do outro lado da estrada, rapidamente imaginei que estariam no local de construção da casa de Lisa, filha da minha anfitriã. Chegando lá encontrei várias pessoas conversando e algumas trabalhando na construção da casa. Um dos tios da moça estava trabalhando como pedreiro principal, com ele estava o filho adolescente e mais um jovem ajudante. Alguns homens, mulheres e crianças próximas estavam acompanhando o serviço, como um tio e sua esposa, o irmão desta, a mãe, o padrasto e o pequeno irmão de Lisa, bem como os dois filhos pequeninos dela.

Lisa disse que estava contando com a ajuda do tio Samba, ao qual ela apenas pagou algum dinheiro para que ele pudesse repassar aos seus ajudantes, e que também o tio Dete havia colaborado com a doação das madeiras, as tábuas que foram todas tiradas de árvores – como as canelas – existentes no terreno dele. O piso e outras coisas dentro da casa ela havia comprado em lojas da cidade.

Apesar de ser muito comum os casais jovens residirem próximos a casa dos pais do esposo, existem muitos casos em que a esposa delimitará necessariamente onde o casal residirá: o casamento com homens não-indígenas. O índice de mulheres *brancas* em SJ é ínfimo em comparação com a quantidade de homens não-indígenas casados com mulheres nativas. Como o homem nestes casos não possui família no local, é impossível ele herdar ou receber qualquer colaboração na aldeia. Isso poderia até acontecer, mas não registrei nada efetivo⁵⁰. A colaboração mais cotidiana dos parentes não-indígenas do esposo só pode acontecer, neste sentido, se o casal estiver fora da aldeia.

Viu-se que a virilocalidade não é exclusiva, é uma generalização para os casais oriundos de diferentes terras indígenas. O local de residência dentro de São Jerônimo não obedece a uma prescrição bem definida sobre morar perto dos pais da esposa ou do esposo, pois isso depende da ajuda material que o casal pode receber dos pais de um ou de outro, talvez o principal deles seja o terreno para a construção da casa.

Essa múltipla-escolha se esvai com o casamento com os *brancos*, que impõem à família do(a) cônjuge indígena um peso maior nas relações de colaboração; a não ser nos casos em que

⁵⁰ Digo que poderia acontecer pois tenho uma interlocutora não-indígena casada com um morador local, Guarani, que frequentemente recebe mãe, irmãos e primos na sua casa na aldeia e, além de sua mãe ser muito assediada pelos homens do lugar, recentemente uma jovem prima sua esteve namorando e residindo por alguns meses com o sobrinho de seu esposo (HZS).

o casal tende a se movimentar entre a aldeia e o local de residência dos parentes do não-indígenas (no campo ou na cidade).

Onde for possível a residência é comum existirem outros irmãos ou irmãs também vivendo com seus cônjuges nesta situação de proximidade com os pais. É a essa aglomeração afetiva e espacial que chamo de parentela. É um núcleo de convívio de um casal, seus filhos, netos, genros, noras, irmãos, que estão envolvidos em relações de colaboração e solidariedade, muitas vezes unidos também pelo trabalho e pela ação política, geralmente realizam práticas conjuntas. A existência de homens ou mulheres que representam essas unidades é uma característica, geralmente idosos ou adultos mais velhos, que são pessoas referenciais no plano das relações locais: ‘A *turma* do Seu Zé’, ‘É do grupo do Deca’, ‘Lá nos fundos do Seu Baiano’, ‘Sou parente da Tia Maria’, são exemplos de indicações comuns a pessoas referentes.

2.3 Os rearranjos matrimoniais e os conteúdos do parentesco

É alto o índice de rearranjos matrimoniais, ou seja, o envolvimento das pessoas em mais de um casamento, mas não de forma simultânea (embora esses casos existam de formas particulares). Geralmente por motivo de viuvez ou separação, as pessoas se casam mais de uma vez, às vezes até mais de duas vezes. É comum, por esse motivo, encontrar casais cujas crianças que vivem com eles são apenas filhos da mulher ou apenas do homem, junto de um ex-cônjuge.

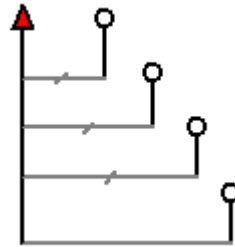
Na área externa da casa e mercearia de um velho casal, conversava com minha anfitriã e mais duas mulheres – uma era sua irmã e a outra sua vizinha – quando apareceu por ali um homem de cerca de 40 anos⁵¹. Perguntado aonde esteve e se estava bêbado ele disse que estava, que havia passado o dia junto de outros homens trabalhando em um roçado, e que lá estavam tomando “tubão”. Ele foi até ali em busca de mais bebida. Mesmo não dando certo a sua tentativa, por ali ficou um tempo.

Uma das senhoras, logo em seguida, puxou assunto sobre a época em que esse homem foi cacique da Terra Indígena: “quem vê esse aí assim, não diz que já foi cacique e que era um homem charmoso”. Achei curioso essa senhora, uma “irmã” (como se chamavam entre elas em referência à religiosidade evangélica), de semblante sério, fazer um comentário tão espontâneo. As mulheres falavam a respeito do homem, que escutava e ria, sem nunca deixar de pedir que lhe dessem uma bebida, algo que lhe era negado. Elas falaram das esposas que ele já teve: “Ficou com a mulher por 15 anos, aí largou dela para ficar com a de cima”. Aí essa mulher “de

⁵¹ Por se tratar de uma conversa relativamente íntima, optou-se por não citar os nomes das pessoas envolvidas.

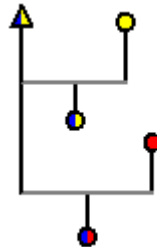
cima”, por sua vez, teve seu homem *tomado* dela por outra mulher e, no fim da história, ele não ficou com essa, ele ainda se casou com outra, com a qual está hoje.

Genograma 2



Nesse sentido, é provável que haja uma relação entre o alto número de matrimônios com o status ocupado pela pessoa nas relações de poder e prestígio. No caso deste homem representado pela cor vermelha (Kaingang), o fato de ter ocupado um papel de destaque e de ser considerado belo pelas mulheres (sem especular a possível relação entre estas duas coisas neste momento) pode ter lhe rendido maiores chances de se relacionar consecutivamente com elas (as quais se desconhece as designações étnicas). Segundo os relatos de minhas informantes, “sempre que este homem deixava uma mulher, era para ficar com outra”.

Genograma 3



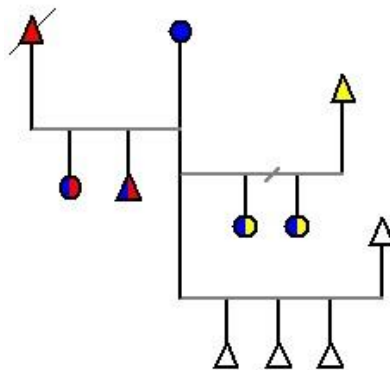
No próximo caso, representado pelo genograma acima, vê-se um homem jovem que também se envolve em mais de um matrimônio, consecutivamente. Ele, um *mestiço-Guarani* (representado respectivamente pelas cores azul e amarelo) primeiramente se casou com uma *branca* regional, com quem teve uma filha. Segundo a irmã do rapaz, “ele queria ser livre, e ela não entendeu”, fazendo com que se separassem. Posteriormente ele ficou com outra jovem, da etnia Kaingang (cor vermelha) com quem teve outra filha. Nos dois casos, neste e no supracitado, tratam-se de separações seguidas de rearranjo conjugal.

Mas também as mulheres que casam mais de uma vez ao longo da vida são muitas. Apesar de não reconhecer, Dona Santa é boa contadora de histórias. Diz ela “quem é boa é

minha mãe, minhas tias” – todas elas anciãs Guarani –, mas mesmo assim sempre estava disposta a contar sobre sua trajetória de vida. Em um desses dias, falou sobre seu pai que costumava andar descalço e descer até o Tibagi para pescar, aonde fazia seus acampamentos. O velho Kaingang havia falecido por problemas de coração. Já sua mãe, Dona Senira, viveu muito e vive ainda hoje, tem 80 anos. Santa contou que sua mãe teve ela e outro irmão (Mauro) com o primeiro marido.

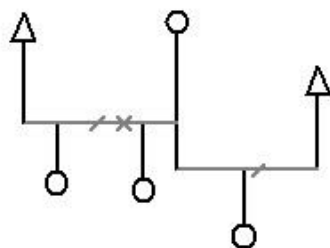
Depois dele, ela se casou outra vez e viveu por cerca de 10 anos com o homem, que seria o pai de Cida e Édina, caracterizado por elas como não-índio, um *branco* que em dado momento foi embora: “ele era nordestino e feiticeiro, mexia com vários santos, um dia foi embora e não tivemos mais notícias”. A mãe, representada no centro do genograma abaixo, casou-se pela terceira vez com um homem com quem vive até os dias de hoje, sendo a diferença de idade entre eles considerada grande, “ele é bem mais novo que minha mãe”, brincava Santa. Sua mãe, também brincalhona, costuma dizer: “enquanto eu estiver viva, estou casando”.

Genograma 4



Sendo assim, percebe-se que os rearranjos matrimoniais de Senira não foram provocados por vontade própria, como se pôde acompanhar no caso do homem Kaingang que casou várias vezes. Os casamentos da senhora Guarani foram motivados por diferentes acontecimentos exteriores a ela, como a viuvez e o abandono.

Genograma 5



No genograma acima vê-se uma mulher ao centro que empreendeu dois casamentos. Uma curiosidade é que neste caso a mulher também se separou do segundo marido, e voltou a se unir ao primeiro (por isso do sinal cruzado, o ‘x’ entre ela e o primeiro marido). O risco oblíquo que está entre a mulher no centro do genograma e o primeiro marido à esquerda representa sua separação, assim como o risco entre ela e o segundo marido, representado à direita. Esta representação versa sobre os casamentos da mãe de Idalina e Edinéia, que um dia me contaram como vieram a ter pais trocados. Veja-se.

Numa conversa entre mulheres, após um curso de horta, conversava com Idalina, até que Edinéia se aproximou, e a primeira exclamou “Você sabia que nós somos irmãs?”. Esta senhora explicou que a mãe delas se casou duas vezes. Primeiro ela se casou com aquele que viria a ser pai de Idalina. A separação aconteceu quando ela era pequena, e o motivo teria relação com os problemas advindos do alcoolismo do pai, “ele bebia muito” disse ela. Em dado momento casou-se com o pai de Edinéia. “Mas não durou muito”, contou esta última, pois ela tinha apenas 1 ano quando se separaram. Então num momento posterior a mãe das duas voltou a se relacionar com o primeiro marido, a separação foi reparada.

Nisto, disse Idalina, houve uma troca de pais. Querendo verificar se compartilhava do mesmo pensamento, esta senhora disse à Edinéia “o teu pai foi quem me *criou*, praticamente, naquele tempo de criança, e o meu pai também foi quem te *criou* depois”. Edinéia concordou e disse que o pai de Idalina foi o verdadeiro pai dela, pois o outro (segundo marido da mãe, não-indígena) abandonou todas elas. Isso sugere que os reengajamentos matrimoniais também podem afetar as relações de parentesco tradicionais, principalmente as relações de filiação.

As relações de parentesco, nesse sentido, são expressadas através de noções como *cuidado, companhia, ajuda, criação*, entre outros, e essas relações parecem ser colocadas em cheque quando a pessoa *não ajuda, não cria, não compartilha*.

É o que sugere o caso desta senhora. Dona Cida é uma daquelas pessoas de alegria e carisma sem fim, e assim como a irmã Dona Santa, ela gosta de contar sobre sua realidade e trajetória familiar. Sempre acompanhada – e muito orgulhosa – de seus descendentes, em dado

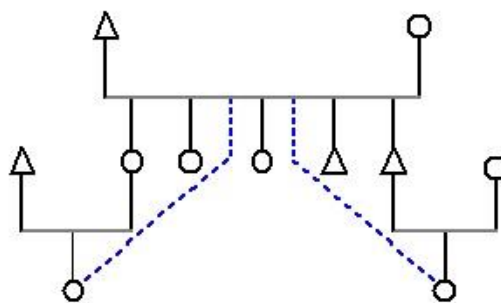
momento descontraído ela agarrou uma das crianças que a acompanhavam e destacou a aparência do menino, que tinha cabelos claros e a cor de seus olhos levemente puxados era verde. Dona Cida dizia “olha esse meu neto, como ele é. Eu tenho neto de tudo que é tipo: preto, branco, índio” e ria. Ela contou que a sua filha e o esposo dela, os pais do menino, mudaram-se dali indo morar em outra cidade, e que deixaram a criança com ela: “eu que fico com ele, eu que faço tudo, eu que *crio* ele, mas o pai e a mãe dele continuam visitando ele”.

Isso é algo parecido com o que acontece no caso dos parentes de uma jovem interlocutora Guarani. Ela contou sobre a sua origem familiar, dizendo que sua mãe é ‘Kaingang pura’ e seu pai é ‘Guarani’. Eles tiveram cerca de 5 filhos, três mulheres e dois homens. Dois sobrinhos seus, um filho de seu irmão e outro filho de uma irmã, têm menos de 10 anos e estão sendo *criados* por seus pais (os avós deles). Esse irmão da jovem um dia se casou com uma *branca* de Terra Nova, mas parece que ela, a mulher, tratava muito mal a criança, batia muito nela. Então quando eles se separaram, essa mulher voltou para Terra Nova e levou a filha com ela. Mas os avós da criança, os pais do homem, não aceitaram e quiseram ficar com a neta, de modo que foram atrás da nora para trazê-la de volta à aldeia.

A outra irmã de minha interlocutora se casou com um homem de Mococa, onde moravam juntos, e lá ‘ela brigou’, esfaqueou uma mulher que estava seduzindo seu marido. Então ela foi punida com a pena de ficar pelo menos 1 ano ou 2 fora dessa Terra Indígena. Foi desse modo que ela e o marido moraram por um tempo em SJ, onde estavam *criando* o filho. Cumprindo o tempo que precisavam cumprir fora de Mococa, decidiram retornar para lá. Foi quando decidiu-se que a criança pequena ficaria com os pais da moça.

Segundo minha interlocutora, a sua irmã costuma visitar o filho, mas este já não a reconhece exatamente como mãe. Essa história, representada no genograma abaixo, também versa sobre a construção social do parentesco. A princípio as duas crianças eram dois netos para os pais de minha interlocutora, pois *nasceram dos* seus próprios filhos. No entanto, na prática eles começaram a tomar responsabilidades que são atribuídas mais diretamente aos pais, como a tarefa da *criação*. A mudança no tipo de relação mudou a designação de parentesco, agora os avós são pais e os netos são filhos.

Genograma 6



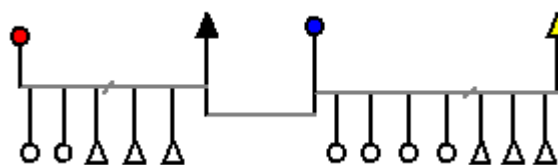
Da mesma forma que será visto mais adiante para um caso Xetá, parece que não se trata de “desconhecer a verdade” – tema central relativo à adoção nas sociedades ocidentais –, pois ali não é nem uma questão de “verdade” e nem de “adoção”. As pessoas geralmente são cientes de sua história pessoal e familiar e se guiam pela noção de *criação* no entendimento sobre quem são os seus pais/parentes. O que acontece é uma espécie de modificação de alguns papéis ou de conceber um mesmo papel para mais de uma pessoa, entre outras formas criativas de pensar e viver o parentesco.

O parentesco, enquanto relações feitas no cotidiano, com pessoas próximas que *criam*, educam, ajudam, compartilham, fazem as refeições juntas, etc. está imbricado nos arranjos matrimoniais realizados pelas pessoas e não pode ser desconectado deles. As reconfigurações em termos de afinidade provocam impactos também nos arranjos de parentesco. Veja-se mais uma relação desse tipo.

Numa tarde de sol, minha interlocutora Guarani deixou o serviço doméstico no qual estava concentrada e sentou-se comigo fora da casa, em uma tábua de madeira fixada em troncos, em forma de banco, onde existia a sombra de algumas pequenas árvores. Deixamos os homens conversando em outro canto. Elogiei sua casa e ela contou que tem apenas 2 anos. É uma casa de tábuas de madeira, com sarrafos, e com uma fundação de alvenaria.

Também eles mantêm uma cozinha externa, onde ficam o fogão à lenha, as panelas e utilidades do cotidiano. Perto dessa cozinha existe uma horta cercada onde se avistam cebolinha, couve, mandioca e temperos, além disso, eles mantêm um pomar cheio de mudas frutíferas de várias espécies. O terreiro imediatamente fora da casa, o espaço em que circulam, é um chão batido todo varrido, sem nenhuma erva-daninha.

Genograma 7



Essa interlocutora Guarani foi casada com um homem branco por 12 anos. Foi morar com ele na cidade quando tinha apenas 12 anos, e a separação aconteceu quando ela estava com o dobro dessa idade. Hoje ela tem cerca de 37 anos e está casada com seu companheiro Xetá há 4. Desconheço se ela se uniu a outros parceiros nesse período depois da separação e antes de se casar com o atual esposo.

O homem Xetá também foi casado anteriormente e teve 7 filhos. No atual casamento não tiveram mais filhos, no entanto, os filhos da mulher vivem junto com o casal e o homem diz que eles são como seus próprios filhos, assumindo várias responsabilidades financeiras e afetivas frente a eles. Entre outras coisas, isto ficou nítido na forma com que falam do rapaz mais velho, filho da mulher, que tem 19 anos, que segundo eles é muito bom aluno, inteligente e esforçado. Segundo eles o jovem já está formado no colégio e agora busca emprego, mas tem a pretensão de continuar estudando; no entanto, segundo o homem Xetá, muitas vezes lhe falta dinheiro para poder pagar as inscrições dos vestibulares que o rapaz deseja fazer.

Demonstrar os rearranjos matrimoniais constantes em São Jerônimo tem dupla intenção. Uma delas é constar a variabilidade e instabilidade conjugal. Essa característica põe as pessoas da terra indígena em movimento, tanto no espaço – no local de moradia, no interior da Terra Indígena ou fora – quanto nas suas experiências interpessoais. Mulheres e homens casam, descasam e também podem reparar separações⁵². As mulheres geralmente mobilizam os filhos, que as acompanham nessas mudanças e se envolvem em novas relações familiares. Não só a categoria de ‘pai’ acaba sendo estendida ou voltada para o esposo da mãe (que é quem geralmente permanece com os filhos), bem como as responsabilidades e atividades imbricadas à posição correspondente.

Mas essa circulação dos casais produzem também outros efeitos, como a *criação* envolvendo os avós e netos. Pois além das mães que circulam com suas crianças, também

⁵² Em trabalho anterior pode-se dissertar sobre a forte disseminação das reações ciumentas entre os moradores de São Jerônimo. O lugar do ciúmes nas relações internas é muito acentuado, ele provoca uma série de movimentações e cisões – a maioria delas marcadas pelo conflito –, e tem papel de destaque no entendimento sobre a mobilidade dos casais. Cf. SPENASSATO, J. “Eles que não roubem você de mim: gênero e casamento entre um grupo Guarani Nhandeva”, monografia (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal do Paraná, 2013.

existem aquelas que seguem outros caminhos e que acabam contando com a generosidade de suas próprias mães e pais no cuidado e *criação* dos filhos. Não são raros esses casos e dentre os que conheci estava em jogo a movimentação dos pais das crianças para outras terras indígenas ou para outras cidades, ou mesmo a falta de condições materiais e/ou imateriais para manter a criança, mesmo morando na mesma aldeia.

Como se viu na fala de Idalina e Edinéia, esses rearranjos matrimoniais constantes provocam consequências nas relações de parentesco, como na concepção de filiação das pessoas. Os filhos que vivenciam essa experiência junto dos adultos não é incomum que considerem *como* pai o marido da mãe, com forte ênfase na sua presença educativa durante a época de criança. Não se trata de dizer que não saibam ou não mencionem a sua origem “biológica”, pois não raras vezes fazem menção à pessoa (pai/mãe), mas afirmam sua conexão afetiva e de respeito paternal/maternal diretamente à pessoa “que cria” (como dizem localmente), ou seja, aquela que educa, que alimenta, que trata bem.

Isso fica claro no caso de Zézão. Falando-me sobre a existência de muitas etnias em SJ, este senhor disse considerar a si como um Xetá. Seu pai era o Tikuen, apesar de não ter nascido dele, “mas que ele sempre foi meu pai, desde que a minha mãe se casou com ele há muitos anos, ainda quando moravam na T.I. Pinhalzinho”, contou Zézão. Tive oportunidade de ouvir outro filho de Tikuein afirmar o mesmo a respeito de Zézão, considerando ele como um irmão mais velho.

A mobilidade espacial é proporcional à mobilidade social em São Jerônimo, a mudança parece ser a única constante. Assim como as pessoas se mudam, se visitam, passam temporadas, fazem transações, etc. elas também seguem um padrão de reconfigurações frequentes no interior do *socius* familiar. Elas se movimentam socialmente através dos casamentos, uma dinâmica que provoca mudanças tanto na configuração do parentesco, quanto na identidade das pessoas, que será uma questão explorada no capítulo 3, sobre *mistura*.

Com os casos apresentados pôde-se observar que o número de casamentos é muito alto em São Jerônimo, pois as pessoas adultas, em suas trajetórias, costumam se envolver em mais de uma união conjugal. Também foi demonstrado como homens e mulheres estão se engajando em relacionamentos conjugais variados, isto é, com pessoas de diferentes vínculos étnicos. No próximo capítulo será possível conhecer os desdobramentos dessas uniões entre pessoas que são diferentes, sob um certo ponto de vista (que também será melhor explorado).

Também foi possível observar a maneira como os filhos, que geralmente acompanham as mães em suas movimentações matrimoniais, ficam expostos de forma intensa às relações com os esposos delas, que geralmente se tornam socialmente favoráveis na medida em que eles

passam a *criar* essas crianças. Nesse sentido as relações de parentesco, especialmente as de filiação, são fortemente pautadas na educação, cuidado e ajuda/solidariedade.

Também se pôde verificar que a possibilidade dos netos serem *criados* pelos avós – que pode envolver tanto a prole dos filhos homens quanto da filha mulher – gera consequências nas relações de parentesco. Essas crianças vão sendo incorporadas à dinâmica da família nuclear ou extensa que as envolve, e vão se tornando estas as suas relações e memórias mais significativas, sem que isso implique em rechaçar ‘os pais dos quais se nasceu’, como disse Zézão, ou seja, os pais e mães biológicos. Algumas vezes essa reconfiguração provoca a extensão da noção de pai e de mãe para mais de uma pessoa, ampliando a sua rede de relações afetivas.

Algumas pessoas são responsáveis pelo cuidado e *criação* de outras, e essa é uma preocupação fundamental dos adultos em relação aos filhos que passam a constituir os seus próprios núcleos familiares: eles devem garantir condições de ‘criar bem’ ou ‘criar direito’ os seus próprios filhos. O etnólogo Luiz Antônio Costa (2007, p. 180) observou que entre os Kanamari os processos de identificação das pessoas estão intimamente relacionados com uma concepção de parentesco que consiste, entre outras coisas, em “um processo gradual de crescer e conviver com pessoas específicas das quais se cuida (-*wu*) e pelas quais se é cuidado.” As bases do parentesco em São Jerônimo são muito mais fundamentadas na prática do cuidado e na educação do que em termos de transmissão de substância, de sangue.

A mobilidade atrelada ao casamento foi uma maneira de mostrar o quanto, mesmo em escalas menores – como são as unidades feitas pelos casais – os casamentos e suas consequências na vida dos casais e de suas famílias são diversificados, com dinâmicas muito irregulares. Além disso, casar, descasar e casar novamente gera uma série de consequências para as crianças, que embaralham as categorias de parentesco e as distribuem novamente para novas pessoas, evidenciando o quanto o conteúdo da relação (de parentesco) é superior às categorias pré-estabelecidas.

Existe o reconhecimento de um pai no sentido da substância, presente na ideia de que a pessoa ‘nasce de’ certas pessoas, isto é, a partir das relações sexuais travadas por um homem e uma mulher. Mas ser parente, no sentido basilar das relações de filiação, não é assegurado pura e simplesmente através da transmissão de substância. A categoria de pai ou de mãe só é cotidianamente ativada porque certas relações estão sendo socialmente desenvolvidas: é preciso *criar, cuidar, alimentar, educar*, etc. uma criança, alguém que está sendo formado enquanto pessoa. Se os pais não *criam* as pessoas, serão *pais* aqueles que o fizerem, como ficou claro nos casos dos novos esposos das mães e dos avós.

2.4 Regime matrimonial, política e parentesco Kaingang

Os Kaingang de São Jerônimo preservam fortes conexões com outras Terras Indígenas da região: Barão de Antonina, Apucarana (Apucarantina), Queimadas e Mococa. Estas ligações referem-se a conexões históricas, genealógicas, simbólicas, trocas materiais, políticas, etc.

Frente aos outros grupos indígenas de São Jerônimo os Kaingang demarcam particularidades, de tal forma que nas relações de poder internas eles assumem uma hierarquia de *puros*, e não é que não seja um qualificativo também evocado entre os Guarani, ou entre os Xetá (considerando todo seu contexto sociohistórico diferenciado. A questão é que os Kaingang utilizam esse qualificativo de uma forma mais enfática, valendo-se do critério da *linguagem* enquanto uma realidade cotidiana que entre os Guarani é menos comum. Essa hierarquia fica nítida quando os Kaingang acusam os Guarani de serem responsáveis pela grande quantidade de *brancos* na aldeia (através dos casamentos) e por estarem deixando de ser índios, dentre outras coisas por falarem pouco na '*linguagem* deles'.

A presença marcada da língua nativa Kaingang no cotidiano parece estar, em alguma medida, vinculada aos casamentos que empreendem *dentro da etnia*, ou seja, com quem se compartilha a *linguagem*, formas de se relacionar com os *brancos*, memórias coletivas transmitidas pelos antigos, etc. (a ideia nativa de *etnia* será melhor definida no capítulo seguinte).

A forma de casamento e a língua nativa ocupam uma centralidade na noção de *índio puro*, que parece estar mais atrelada aos Kaingang. Em discursos escusos, algumas vezes não ditos exatamente, existem acusações contra os Guarani referindo-se a ideia de não serem mais *índios*, e elas geralmente partem de não-guaranis, mais especificamente de alguns grupos familiares Kaingang. Em relação aos Xetá não existe o mesmo entendimento, mesmo tendo eles se casado de forma totalmente exogâmica em relação ao grupo étnico. Os Xetá não deixaram de ser *índios*, eles agora '*são todos misturados*' (sendo Xetá) e tiveram papel na *mistura* dos outros. Dizer que os Guarani estão deixando de ser *índios* (ou que tem vergonha de dizer que são) só faz sentido em uma lógica de valorização da *pureza* que versa explicitamente sobre o distanciamento dos *brancos* e não exatamente sobre o distanciamento de pessoas de distintas etnias indígenas.

Está subsumida nessa expressão de rivalidade política uma lógica, tanto da perspectiva Kaingang quanto da Guarani, de que os Kaingang do Tibagi de modo geral (em especial referência àqueles da Terra Indígena Apucarana) servem como espelhos de *pureza*, pois eles se

mantiveram mais fechados frente às relações com os *brancos* e mantêm hoje a *linguagem*. Esse entendimento comum, presente nos diálogos espontâneos, parece versar sobre uma superioridade kaingang como um modelo a ser seguido, principalmente da perspectiva dos próprios kaingang. Os Guarani parecem ter outras preocupações, mas não deixam de valorizar os Kaingang pelo modelo de indianidade que eles seguem e que parece lhes trazer benefícios.

Em Apucarantina eles falam muito na língua Kaingang, eles vivem de modo simples, não têm as coisas direito, mas a linguagem eles sempre têm, eles ensinam os filhos deles, não é como aqui que tá se perdendo. Você pode ir pra Londrina e encontrar com eles dormindo na rua, mas eles tão lá juntos, eles cozinham, eles conversam, eles se ajudam. Eu queria passar um tempo por lá pra aprender a linguagem. Não é como aqui. (07/05/2015).

Genilda, que é uma mulher estudada e viajada, está atrelada a duas famílias extensas de destaque político entre os Kaingang, ambas estão há alguns anos relacionadas com posições de liderança no interior de SJ e outras terras indígenas do Tibagi, especialmente em funções do SPI e mesmo da FUNAI. Hoje, a continuidade desse atrelamento entre elas e esses órgãos pode ser observada no próprio fato de nossa conversa ter ocorrido no escritório local da FUNAI no centro de São Jerônimo da Serra, pois o tio materno de Genilda é o responsável pela autarquia ali.

Genilda mostrava algumas fotos do acervo quando se deparou com algumas que mostravam várias pessoas aglomeradas embaixo do velho estacionamento dos tratores, discutindo uma situação conflituosa. Minha interlocutora contou que elas haviam sido feitas no momento da resolução de uma grande *briga* que ocorreu em São Jerônimo. Com outra foto, que mostrava algumas pessoas descendo de um ônibus, Genilda recordou que se tratava de uma ‘briga entre famílias’ e que o Conselho Indígena do Norte do Paraná era formado principalmente por homens de Apucarantina que apareciam desembarcando. Provavelmente os limites das brigas já haviam extrapolado as possibilidades de resolução dos caciques e os membros do Conselho chegaram para tomar as providências necessárias, algo relativamente constante em São Jerônimo.

Não é por acaso que muitos de seus membros sejam de Apucarantina, pois como mencionado acima existe um discurso que valoriza os modelos adotados nesta Terra Indígena e que está muito presente em diversos âmbitos comparativos: no grau de pureza, no poder aquisitivo das pessoas, nas estruturas festivas, na qualidade organizativa e política. Os Guarani de SJ também refletem sobre si e sua *comunidade* quando Apucarantina está no horizonte.

Teve a festa do Apucarantina esses dias, as festas lá são sempre muito boas, muito grandes. Eu não sei por que lá é melhor, talvez seja porque o pessoal é mais organizado, eles correm atrás das coisas, aí eles têm mais dinheiro. (...) Em São Jerônimo, em Ortigueira e outros lugares é tudo muito pobre, aqui é a mais pobre de todas. (05/07/13).

Era isso o que dizia uma anciã Guarani chamada Claudina, quando conversávamos sobre a festa que há poucos dias havia sido realizada em Apucarantina. Sob o prisma das festas, por assim dizer, esta senhora considerava a T.I. um modelo a ser seguido e se perguntava sobre as razões de seu sucesso (seria a organização? A quantidade de dinheiro? Não soube dizer). Mas o fato, segundo o modo como interpretou as diferenças, é que São Jerônimo fica muito para trás na competição das melhores festas, da estrutura (que advém do dinheiro) e de uma vida boa (que não é possível com pobreza).

O modelo a se espelhar de Apucarantina, para alguns, está numa dimensão mais simbólica, do uso comum da *linguagem*, a *pureza*, enquanto formas de indianidade, mas para outros a direção que aponta está mais nas dimensões materiais, mesmo que compreendendo também as simbólicas.

Na Terra Indígena Apucarana estão mais de mil moradores, principalmente da etnia Kaingang, mas também Guarani, alguns Xockleng e Fulni-ô, e ainda os não-indígenas, todos habitando cerca de 5,5 mil hectares. Segundo dados apresentados por Cimbalk (2013), até o momento em que escrevia todos os líderes das quatro diferentes aldeias existentes ali eram Kaingang. Nesse contexto, de poucos não-kaingang, eles ficam completamente diluídos e não chegam a configurar aldeias, nem nenhuma agremiação diferenciada (algo que acontece apenas com os *brancos* em SJ). O antropólogo também observou que as famílias das etnias minoritárias estão ali envolvidos através de casamentos e relações de parentesco com os Kaingang.

Os Kaingang tiveram seus padrões de casamento descritos ao longo do século XIX a partir de seu caráter segmentário de articulação: entre grupos locais e unidades maiores, marcadas por um viés político-territorial (FERNANDES, 2003). Na atualidade pode-se pensar que os grupos locais Kaingang são as parentelas, algumas delas dotadas de considerável extensão e prestígio, e que se articulam entre si por alianças políticas advindas muitas vezes dos casamentos realizados entre elas. Será possível verificar mais adiante que, no caso dos Xetá, por exemplo, algumas filhas mais velhas de Tikuein e alguns dos filhos homens (mais da metade deles) se casaram com indivíduos Kaingang, inclusive com irmãos na atual liderança política do *lado kaingang*. A característica das alianças de casamento enquanto estratégia de articulação política interna não se restringe aos Kaingang, é uma prática muito difundida em São Jerônimo.

A essas diferenciações entre “subgrupos” do século XIX – marcados por relações de parentesco e ancestralidade – a liderança de um chefe político maior dava certa unidade. À semelhança disso, a posição atual de cacique representaria essa unidade de escalas mais amplas, em que se unificam mas não se diluem as diferenciações. Estas grandes famílias extensas em convívio, com suas diversas gradações, representariam o modelo da socialidade dos Kaingang, segundo Ricardo Cid Fernandes (2003).

No modelo ideal, esses grupos de pessoas que moram juntas, que concentram funções produtivas e de troca de favores têm uma certa unidade política, representada por um homem mais velho, que confere um referencial de ação coletivo. As parentelas, do modo observado em SJ, ficam dentro dessas famílias extensas, elas seriam como unidades menores: estariam sob o referencial de um casal de velhos, cujo conjunto de consanguíneos próximos – como certos filhos, netos e bisnetos e os afins próximos – vive conjuntamente e se caracteriza pela ajuda mútua, configurando um grupo de convivência intensa.

Fernandes (2003) indicou como os Kaingang parecem ter hoje um cuidado maior com realizar casamentos fora da parentela (ou seja, fora dos consanguíneos próximos), a despeito da classificação dos casáveis/não-casáveis referenciada nas metades mítico-sociais *Kamé* e *Kairu*. O casamento ideal para os Kaingang no passado e em algumas localidades atualmente, envolvia a exogamia das metades, isto é, a prescrição do casamento ideal como a união de indivíduos de metades opostas e há uma certa distância genealógica e social (VEIGA, 1994). As metades eram referências que organizavam não somente os casamentos, mas a totalidade social e cosmológica, as pessoas, os seres da natureza, os fenômenos astrológicos, as coordenadas geográficas, as pinturas corporais, cerimônias rituais, etc. em cada uma dessas classificações originadas dos nomes de seus dois heróis míticos. Esses irmãos, no mito de origem e outros, apareceriam com diferentes capacidades e poderes, o que evidenciava a qualidade assimétrica desse modelo dualista.

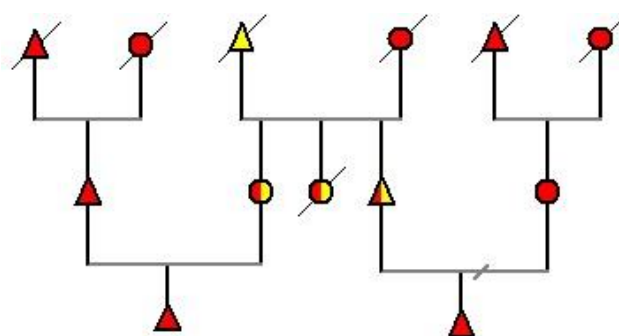
Fernandes (2003) e Luciana Ramos (2008) observaram que os casamentos que acontecem hoje não envolvem ou envolvem pouco o dualismo propriamente das metades, algo que também foi verificado em São Jerônimo. Os casamentos na prática funcionam a partir dos acordos políticos, inclusive com aconselhamento do casal pela liderança e a destinação de uma certa extensão de terra para seu uso, legitimando uma nova unidade familiar e política. A troca matrimonial atual, segundo Fernandes, seria fundamental na conexão existente entre as parentelas, pois esses acordos de casamento geram tanto laços de parentesco quanto atitudes políticas que articulam unidades sociais.

Viu-se com o histórico da região do Tibagi e de seus povos que houve um desenrolar de forças ao longo dos anos, que levou à coabitação dos grupos indígenas num mesmo território diminuto em SJ, e que com o passar do tempo os casamentos entre pessoas de línguas e/ou vínculos histórico-sociais distintos (dentro da noção de *índio*) passaram a ocorrer, como já ocorria a união deles com os não-indígenas. Essa coabitação promoveu uma reconfiguração dos ordenamentos clássicos de moradia e vínculos de parentesco.

Mas por outro lado é preciso lembrar que, em São Jerônimo, vínculos entre grupos político-parentais distintos – através dos casamentos – já eram promovidos há muito tempo, mas apenas entre os subgrupos kaingang. Mas com a chegada de outros grupos étnicos, na época minoritários, essas práticas se estenderam e se hibridizaram àquelas semelhantes entre os Guarani e os Xetá, que também tiveram nos casamentos formas de realizar vínculo político. Parece aí ter se expressado uma conversão de práticas sociopolíticas, nos termos de redes de poder, mas que não deixaram e não deixam de ser multiplamente referenciadas, isto é, ao modo Xetá, Guarani e Kaingang

Pode-se acompanhar no início do capítulo que tanto a decisão de com quem casar quanto a residência pós-casamento seguem critérios diversificados em SJ, sendo que o aspecto da razão prática parece predominar entre os novos casais, embora ainda encontre histórias de pessoas cujos pais queriam decidir sobre seus casamentos (e em alguns casos a solução foi fugir) e aqueles casamentos que intencionalmente ou não (isso não vem ao caso) unem indivíduos de parentelas prestigiadas socialmente.

Genograma 8



Vê-se no genograma acima parte da parentela do cacique Kaingang, de sobrenome Cândido e parte da parentela da liderança Ademir, de sobrenome Fidêncio. As duas famílias extensas revezam o poder político desde pelo menos a instauração da figura de cacique. Este

último grupo tem como referência cultural e política um antigo líder já falecido chamado João Maria Fidêncio Koféj.

Para além das alianças e/ou competições políticas essas famílias também mantêm relações de afinidade. Ademir é neto do antigo Koféj e é uma das lideranças junto do cacique. O pai de Ademir é filho de Koféj e a sua mãe é irmã do pai do cacique João. Ademir e João são primos, mas distantes, isto é, entre eles a relação é de afinidade e não de parentesco. Isto ficou claro tanto através da delimitação das famílias extensas diferentes a qual pertencem, quanto através da própria qualidade da relação entre eles, que é voltada para as articulações políticas, o trabalho, a amizade, os festejos.

Ademir é o primeiro Kaingang de baixo para cima, do lado esquerdo, e João está alinhado com ele, do lado direito, ambos estão em vermelho representando a sua etnia. Este último seguiu a linha materna de vinculação e identificação, talvez isso se relacione com o fato da separação dos pais, que como notado acima para esses casos é comum os filhos permanecerem com as mães. Como Dona Rosa não se casou novamente, seus filhos dão destaque à parentela dela, principalmente os homens. Também é possível que a família extensa do pai tenha menos prestígio (por ser *mestiço*, representado em vermelho e amarelo) e por esse motivo seja mais interessante manter-se conectado aos Cândido. O fato é que a irmã de seu pai se casou com um Fidêncio e os filhos dela são também Fidêncio, observando a regra de patrilinearidade. Nesse caso, Ademir e João são *jamré*, eles conformam a relação clássica entre aliança política e afinidade, tal como descreve a bibliografia clássica sobre os Kaingang.

Os escritos voltados a eles no século XIX descreveram frequentemente os seus diversos “subgrupos” como “nações”, “hordas”, “corporações”, entre outros. Segundo Fernandes (1993), em descrições como do missionário Chagas Lima, pode-se visualizar esses diversos grupos (membros de uma família numerosa) como possuidores de domínios político-territoriais próprios, e que embora mantivessem estreitas relações de aliança e conflito, reconheciam uma espécie de regra geral do casamento como forma de união política (os casamentos enquanto acordos entre famílias).

Mantendo esses tipos de relações eram capazes de formar blocos de atuação política, inclusive com os não-indígenas, cujo contato foi incorporado dentro dos domínios de sua divisão interna. Esses blocos ou unidades sociais maiores configuravam uma identidade e autonomia político-territorial, geralmente sob o comando de um líder, “chefe” ou “cacique” (FERNANDES, 2003, p. 106).

Tendo almoçado na casa do professor Gino, de Barão de Antonina, após a realização de um puxirão de plantio de café, ele explicava como são os termos de relacionamento entre afins:

para genro e primo usam-se os mesmos termos (*jamré*), e que para sogro e cunhado ocorre o mesmo (*kakrã*); para se referir à sogra o termo é *má*. Sabe-se que Gino se referia aos afins e primos cruzados pois no costume local quando se fala de parentes próximos (em português), como os primos paralelos, costuma-se usar o sufixo -irmão, como ‘*primo-irmão*’.

No dicionário Kaingang-Português escrito por Úrsula Gojtéj Wiesemann (2011, p. 106), o termo *jamré* consta com a seguinte explicação que ela tirava de usos comuns daquela palavra no dia-a-dia das pessoas: ‘*Inh mỳnh fĩ régre kósín vỹ tỹ, inh jamré nǎ, inh panh ve fĩ kósín ke gé, inh kósín fĩ mén ti ke gé*’, que significa “O filho do irmão da minha mãe é meu afim, o filho da irmã do pai também, como ainda o marido da minha filha.”. Também não é à toa o fato de Wiesemann (2011) ter traduzido o termo ‘exploração’ através de *jamen ky*, que seria uma circunstância em que alguém explora a outra pessoa. A frase elucidativa é a seguinte ‘*Inh jamen ky tóg nǎgtǎ, inh jamré tí*’, que significa “Meu genro só vive às minhas custas”.

A categoria dos afins (*jamré*) é diretamente oposta à dos consanguíneos (*kaitkó*). No cotidiano já ouvi sogras reclamarem de seus genros, inclusive em uma ocasião se alegava o abuso cometido por um genro que havia feito dívidas na cidade utilizando o nome da sogra. Os estudos desta linguista elucidam os contextos de emissão do vocabulário kaingang, que confirmam formas de relações observadas em São Jerônimo. Quando as pessoas se referem aos seus parentes (eg *mré*), usam o pronome que pode ser usado também para nós, nosso ou conosco e os contextos de falar envolvem termos como ajuda, acompanhar/ser companheiro, bem como compartilha, troca, em forma de pedidos ou convites.

Verbos ou substantivos como esses podem ser incorporados também nas relações entre afins, pois existem aqueles que passam a fazer parte de outras parentelas que não a sua de nascimento, e nesse sentido vão sendo consanguinizados. São os ‘afins aproximados’, como foram descritas por Fernandes (2003) as relações entre *jamré puros*, como por exemplo os cunhados. A relação entre essas categorias de pessoas, no sistema de metades, versa sobre os parâmetros de pertencimento à metade alterna e sobre passar de distante à próximo através do casamento. Os descendentes dos cunhados se tornam não-casáveis, são os consanguíneos da metade oposta.

Em São Jerônimo parece estar em desuso a divisão das pessoas em categorias *Kamé* e *Kairu*, por isso elas não são determinantes, na atualidade, na configuração dos casamentos. No entanto, os sistemas de conduta apresentam continuidades com as descrições etnográficas clássicas da antropologia kaingang, assim como o vocabulário, pois os termos de tratamento continuam dizendo muitas coisas a respeito das relações entre afins (próximos e distantes) e entre os consanguíneos e os parentes.

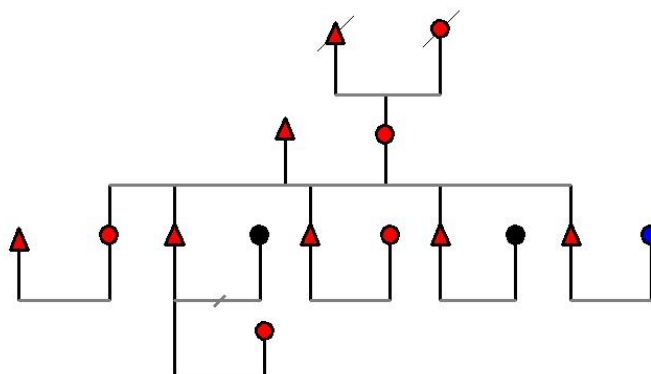
Os casamentos parecem conformar uma ruptura com o ideal geracional mais velho que preferia os casamentos coordenados por acordos familiares. Hoje eles parecem ser mais regidos por decisões dos agentes do que por influência direta da família, muito embora as possibilidades políticas estejam indiretamente em jogo e de fato se realizem casamentos inspirados em possíveis vantagens políticas. No entanto, novas modalidades organizativas parecem ter entrado em cena na conformação da socialidade dos Kaingang, e aqui é importante ressaltar que esse modelo de sociabilidade pode ser observado de forma mais geral em São Jerônimo. Será visto no capítulo IV como a noção de *lad*os parece cumprir um papel organizador desses novos tempos de coabitação entre uma multiplicidade de grupos indígenas e não-indígena.

Seguindo as definições que os indivíduos dão e reconhecem para si mesmos e para os conjuntos de pessoas que classificam, o(a) estudioso(a) depara-se com uma dificuldade em separar diferentes regimes matrimoniais conforme os grupos étnicos, como se fosse possível um recorte que separasse objetivamente diferentes características materiais e cosmológicas. Essa mescla de possibilidades dadas pelos intercassamentos e mesmo pelos rompimentos matrimoniais se chocam com padrões rígidos de moradia após o casamento e demonstra uma reconfiguração dos modelos tradicionalmente seguidos.

Apesar do modelo tradicional de uxorilocalidade, viu-se anteriormente que em vários contextos são as mulheres que circulam e também são elas que passam a se envolver nas relações parentais dos maridos, mais do que eles nas relações delas, sugerindo uma tendência à configuração virilocal da residência pós-casamento de modo transversal às etnias. Se, ao olhar do(a) observador(a) isso sugere uma diluição das diferenças tradicionais, também se pode identificar que, concomitante a isso, em outros aspectos as diferenças são exaltadas pelos sujeitos ou coletivos, algo que não permite a determinação rígida entre códigos de mescla e códigos de originalidade.

Há, por exemplo, uma predisposição mais acentuada das parentagens kaingang em realizar matrimônios entre moradores locais ou de outras terras indígenas, mais do que envolvendo os não-indígenas. Veja-se o genograma a seguir.

Genograma 9



O genograma representa as relações de casamento e de filiação de um grupo Kaingang considerado tradicional em São Jerônimo. As práticas sociais de casamento (*vênh prüg*) dentro desta parentela evidenciam um grupo de irmãos Kaingang (em vermelho) dentre os quais efetivou-se o matrimônio com mulheres e homens de outras etnias (preto para os Xetá e azul para os Guarani), diferentemente das uniões matrimoniais de seus pais (*han mũ fag*) e de seus avós, que é marcado pela união ‘*dentro da etnia*’ (como falam localmente).

Apesar disso, os casamentos com pessoas da mesma etnia ainda são consideráveis e contêm valores importantes para os Kaingang: falar a mesma *linguagem*. E quanto a isso cabe a inferência, de que pelo menos nas relações entre sogra-noras (*má-kyprũ*) observadas para este caso, o aspecto do compartilhamento linguístico-cultural pesa na demarcação do tipo de relação mantida: se de proximidade ou de distância. Esse dado surgiu a partir de observações e de uma conversa com uma das noras.

Minha interlocutora Xetá contava-me que *não se dá* com a sogra. Contou que os filhos dessa mulher, um deles o seu esposo, sentem aflição em relação ao comportamento da mãe: “Os filhos não podem com ela, porque ela bebe demais”. Então perguntei “Mas por que? Eles ficam preocupados?”, e ela disse, para minha surpresa, que “é porque ela faz muita confusão, faz barraco, arruma encrenca com os outros”.

Contou que certo dia estavam em alguma festa, e esta senhora, alcoolizada, começou a brigar com ela. Nesse dia elas duas “caíram na porrada” e completou: “ela veio para cima de mim, aí eu fiquei com raiva”. Disse que suas irmãs e cunhadas tiveram que tirar ela de cima da sogra, e que esta saiu com a cara pingando sangue.

Daí em diante, ela disse que a sogra parecia um “cachorro de orelhas baixas” em relação a ela, e que depois pediu e passou a se comportar melhor com ela. “Mas mesmo assim”, disse, quando ela aparecia em sua casa “era ela entrar por uma porta que eu saía pela outra” e que

assim ainda permanecem, distantes. Segundo ela, a sogra não mudou de fato, pois ela “vive ao redor das outras noras dela, falando um monte de coisas e criticando elas”.

Com a outra nora, Kaingang, que fala na *linguagem* com ela, a sogra está frequentemente, como pude observar em algumas festas e churrascos. São momentos em que se come com os parentes à sombra das árvores, e elas frequentemente estão reunidas nesses momentos, junto de vários filhos, sobrinhos e netos pequenos e jovens. Não se trata de maniqueísmo, de dizer que ser falante da mesma língua unifica e o diferente disso afasta. Mesmo porque esta senhora também convive com uma nora *guarani-mestiça*. Mas com ela também parece haver uma barreira que as distancia nos momentos de encontro da família extensa Kaingang, pois dentre outras coisas o seu afastamento físico durante os momentos festivos sugeriu isso.

Sendo assim, percebe-se que os muitos emaranhados simbólicos e relacionais de SJ embaçam as fronteiras entre os diferentes grupos culturais. Entretanto, isolando algumas relações é possível sugerir que as ações e condutas das pessoas também seguem algum padrão, às vezes com a tendência de separá-los em suas especificidades e às vezes com a tendência de uni-los em certos aspectos do vivido e em objetivos comuns. Buscar algum tipo de organização total e ideal, ao estilo daquelas congeladas no tempo das descrições clássicas, não rende em São Jerônimo, pois a variabilidade é ampla.

O que busca-se pensar aqui gira em torno das classificações e ordenamentos complexos dos grupos de pessoas, tentando evidenciar as semelhanças e diferenças possíveis no que tange às características culturais creditadas pela bibliografia ou ressaltadas pelos próprios agentes, como elas operam – se operam – na atualidade. Em seguida será possível cotejar algumas relações conectadas a práticas observadas entre os Guaraní.

2.5 Regime matrimonial, política e parentesco Guaraní

Os Guaraní-Ñandeva de São Jerônimo mantêm fortes relações com outros Guaraní das terras indígenas próximas, na bacia hidrográfica do Rio Laranjinha e Rio das Cinzas, vizinhas do lado direito do Tibagi, são elas Pinhalzinho, Laranjinha e Yvy Porã (de onde eram os rapazes do dia da carona até Barão e SJ). Assim como as relações mantidas entre as terras indígenas kaingang, da qual SJ faz parte, os Guaraní também mantêm uma sociabilidade e mobilidade entre suas T.I.s, incluindo SJ. Valéria Barros (2011) deu a seguinte leitura sobre o quadro de interações dos Guaraní do Paranapanema, e que aqui se acrescenta leitura muito semelhante para os Kaingang ocupantes dos afluentes da margem direita deste grande rio:

(...) os grupos Guarani que vivem nessa região constituem uma unidade ampla, a despeito da autonomia buscada pelos grupos locais e das constantes rupturas no interior dos mesmos. Tal unidade estaria estruturada em grupos locais que se distribuem nas bacias dos rios Tibagi, Laranjinha e Cinzas, afluentes do Paranapanema, e que mantêm entre si estreitas relações de parentesco e aliança. Mais ainda, essa unidade sócio-cultural ultrapassa o limite das terras indígenas (englobando também famílias que vivem nas cidades da região) (...). (BARROS, 2011, p. 26-27).

As gerações mais velhas, incluindo os antigos que já faleceram, geralmente são *guaranis puros* ou *mestiços* com não-indígenas, embora existam casos como de Dona Santa, idosa, *misturada* Kaingang-Guarani. As gerações mais novas, os jovens, parecem ter modificado esse padrão ao engatar casamentos com os Kaingang, ao mesmo tempo em que seguiram casando *dentro da etnia* e também com os não-indígenas.

Tudo leva a crer que se buscássemos o recurso da encadeação de acontecimentos para lançar um olhar mais claro sobre a história recente desses grupos, a constatação seria a seguinte. A história de proximidade entre os grupos étnicos – em especial o fato da coabitação –, possibilitou inter-matrimônios mais sistemáticos - especialmente o casamento Guarani-Kaingang –, e isto, por sua vez, concomitantemente ou em acordos prévios, ampliou as redes de relações possíveis. E essa ampliação, observando o caso dos Guarani, não se restringe às relações interiores a São Jerônimo, pois os Guarani aparentados das outras bacias hidrográficas da região passaram a se relacionar com os Kaingang dali e das outras terras indígenas do Tibagi.

Bacia Hidrográfica do Rio Tibagi (Kaingang/oeste)

↔ Transformações em São Jerônimo ↔

Bacia Hidrográfica do Rio das Cinzas (Guarani/leste)

Acrescenta-se a posição geográfica das bacias como um elemento para incitar futuras pesquisas, mas independentemente disso, São Jerônimo, num esquema como esse, figura como ponto de encontro entre diferentes grupos; não que esses encontros já não tivessem ocorrido em outros momentos, como cotejamos com o período colonial e imperial, mas é paradigmática a nova forma desse encontro ou relação. O período republicano, com seus novos valores e ideais político-econômico-culturais intrínsecos, em seu transcurso de mais de 100 anos, possibilitou a gestão de uma forma relacional que extravasa muitas vezes os recursos antropológicos de análise, e por isso eles precisam ser sempre revisitados, muito embora revistos e subordinados às especificidades locais.

Os casamentos dos últimos anos, desde a geração adulta economicamente ativa, estão operando transformações e movimentando diferentes conceitos, algo que desafia os próprios moradores a compreender e agir em relação a essas mudanças como desafia também o(a) pesquisador(a) na construção de um texto que comunique essa diversidade.

Um dos conceitos desafiadores, já apontados por Valéria Barros (2011), é o de *mistura*, que remete ao atrelamento das redes de parentesco entre Guarani e Kaingang (mas não só), de tal forma que hoje uma grande parte da população se reconhece *misturada*.

Ao longo do século XX, essas duas grandes redes, vincularam-se portanto, através de casamentos que estabeleceram alianças políticas, desdobrando-se em várias gerações, de tal forma que, atualmente, existe uma grande identificação étnica e cultural entre elas. (BARROS, 2011, p. 128).

Segundo certa interlocutora Guarani, com cerca de 38 anos, quando era moça sua mãe queria determinar o seu casamento, ou seja, forjar alianças através de certo acordo matrimonial. Desconheço quem seria o pretendente indicado pela família dela, mas o fato é que a partir da sua geração os casamentos entre pessoas autoidentificadas com etnias distintas se intensificaram, como aconteceu com seu primo Nelsinho que casou com Juraci, mulher kaingang de família tradicional.

Uma relação que no início foi de afastamento, entre os Kaingang que recebiam desconfiados, e os Guarani que chegavam tendo que se estabelecer, foi se transformando em uma intensa rede de interações e trocas. A interpretação de Barros (2011) aponta alguns fatores que podem estar diretamente relacionados com essa modificação na forma de relação entre as pessoas das duas etnias: primeiro a necessidade dos grupos estabelecerem alianças entre si (e aqui vejo que não apenas no sentido político da oposição entre indígenas e *brancos*, mas como uma tentativa de resolver e fortalecer novas formas de relacionamento entre eles, por si mesmos) e o próprio enfraquecimento de fronteiras culturais bem demarcadas, fruto da territorialização dos grupos indígenas ao longo do século XX envolvendo sedentarização e tutela estatal.

Essas alianças travadas pelos Guarani lhes permitiram construir uma ampla rede de relações envolvendo indígenas e não-indígenas, pois além do casamento, o apadrinhamento das crianças por *brancos* da cidade é uma realidade entre eles mais do que entre os Kaingang. E em São Jerônimo, da mesma forma apontada por Barros (2003) para as outras terras indígenas guarani da região, os Guarani mantêm sua especificidade através de raízes históricas e geográficas: que confere o pertencimento étnico e/ou dá sentido à ideia de etnia, que organiza

e separa e que aparece através das histórias dos antigos, de uma espécie de memória coletiva sobre o passado. Cabe aqui destacar o entendimento perspicaz da autora sobre essa relação entre o passado e o presente Guarani

Hoje, a forma como os Guarani se diferenciam de outros grupos (sejam eles indígenas ou não) não é a mesma de seus antepassados, mas continua, em certa medida, sendo referenciada neles – e num passado, portanto, que em certo sentido não deixa de estar inscrito na vida atual do grupo. (BARROS, 2003, p. 128).

Na bibliografia antropológica e em especial nos aspectos do clássico tema de organização social, os Guarani têm como basilar a existência de famílias extensas, uma espécie de unidade familiar abrangente composta por um casal, seus filhos, seus genros, noras, netos, irmãos, entre outras configurações variantes. Concentrando atividades de produção e de consumo os agentes desta composição, relacionados primordialmente através da consanguinidade e da afinidade, definem limites de ocupação ou habitação espacial onde desenvolvem essas interações afetivas e econômicas (CICCARONE, 2001; PISSOLATO, 2006; ALBERNAZ, 2008; BARROS, 2003, 2011).

As grandes famílias extensas se dividem em parentelas onde os parentes e afins próximos se aglutinam, se reúnem, compõem blocos, se solidarizam, dividem, passam o tempo. Há ampla distribuição destas unidades em São Jerônimo, como se viu acima com os Kaingang.

Para os Guarani o padrão de residência é uxorilocal, onde o genro é absorvido pela família extensa de seu sogro, tornando-se a partir do casamento uma aliança política e econômica de seu sogro. Pode-se visualizar acima que esse padrão também é indicado para os Kaingang e que ele é muito variante, mas apesar disso observam-se certos tipos de relações produtivas desempenhadas pelos sogros e genros, independentemente do pertencimento étnico.

Por exemplo, mantendo um roçado de café em conjunto, o ancião Seu Tapixi e o genro configuram um caso de absorção do afim para dentro do grupo de consanguíneos do sogro ao que tange à esfera econômico-produtiva. Além disso, esse mesmo genro junto de mais outro, eram até pouco tempo cacique e vice-cacique dos grupos Guarani. Eles mantinham alianças políticas com o sogro, uma importante figura articuladora, que inclusive deve ter passado esta qualidade para a filha que demonstrou intensa atividade frente aos processos políticos internos, que resultaram na expulsão de várias famílias dali.

Apesar das alianças e prestações econômicas entre genros e sogros serem muito frequentes, em São Jerônimo parece haver também uma razão prática em jogo, para além das prescrições tradicionalmente entendidas. Isto quer dizer que os casais jovens tendem a buscar

garantir moradia adequada para si e para os filhos pequenos assim como possibilidades políticas desejadas pelo casal, considerando o peso político e econômico das famílias extensas envolvidas, do pai do esposo ou do pai da esposa. A presença dessa autonomia, no entanto, existe em paralelo com ou é transpassada pelas práticas tradicionalmente valorizadas. Como visto anteriormente, a grande preocupação recai sobre as condições práticas dos jovens de residir em uma casa com boas condições de *criar* seus próprios filhos.

Basilar à existência dessas famílias extensas está o papel das lideranças. Isso foi verificado acima para os Kaingang e pode ser observado entre os Nandeva. Existe uma base etnográfica que relata que os líderes cujos “seguidores” respeitam, escutam, recorrem, de formas políticas e religiosas, apresentam uma capacidade de orientar, de aglutinar pessoas de sua rede de parentesco, sob espaços também definidos ou desenvolvidos a partir dele, como a sua *tekoha* (aldeia).

As famílias nucleares que fazem parte dessa unidade geralmente tem suas casas distribuídas, suas roças e seus recursos naturais a partir da área ocupada por esse líder, que pode ser o homem ou a mulher mais velho(a) da família extensa. Em São Jerônimo existem muitas dessas unidades espaciais familiares, mas também há famílias nucleares que não respondem a essa qualidade de ocupação espacial, isto é, estar exatamente reunido e fazendo vizinhança com outros parentes e afins. Existem aquelas que podem estar em casas isoladas e dispersas, mas mesmo assim, para além da referência espacial existem outros critérios de ligação, como o próprio reconhecimento da família grande, ou de seu líder, na forma da memória, das trocas cotidianas, da solidariedade, etc.

A distinção das lideranças familiares pode ser observada também na forma da dinâmica de sua casa. Geralmente o seu local de moradia é movimentado, ele aglutina e centraliza as famílias conjugadas: é por onde elas passam, visitam, se reúnem, fazem comida, deixam as crianças, se encontram para conversar, entre outros. Pensando em São Jerônimo, especialmente entre os Guarani, são comuns os casos em que as pessoas falam de senhoras idosas (Dona Isabel, Tia Julia, Tia Maria, Dona Idalina, entre outras) como ponto de referência. Existem muitas senhoras atuantes ainda na cadeia produtiva, através de suas roças como fontes alimentares e às vezes comerciais. Além disso, a realidade de uma fonte de renda fixa, como é o caso das aposentadorias que elas têm garantida e estável – entre tantos que não as têm – é um fator a se considerar na atualidade dessas relações. Muito respeitosamente elas são referências em São Jerônimo.

Tal como visto acima para os Kaingang, também entre as práticas dos Guarani se pode observar que em ocasiões festivas são esses grupos de parentes e afins próximos que ficam

reunidos em certos locais, se envolvem com a venda de alguma comida e/ou bebida, se reúnem para comer os churrascos e para beber, para ficar conversando e vendo a movimentação, para assistir aos shows, etc. Veja-se.

Na Festa do Índio de Barão de Antonina estavam presentes várias parentelas de São Jerônimo, uma delas era a de Dona Isabel. O encontro aconteceu nas arquibancadas do rodeio que se iniciava. Sentados estavam esta senhora, três filhos seus mais próximos, Carma, Cema, e Véio com seus respectivos cônjuges e filhos. Também estava Lisa, a filha mais velha de Carma, acompanhada de suas crianças pequenas. O bebê ficava em seu colo, mas a filha maiorzinha ficava com a avó.

Além de se entreterem com o evento, assistir e comentar as montarias, também comentavam sobre algumas pessoas que viam, sobre fatos relacionados a elas ou a seus parentes, o que faziam, no que trabalhavam, etc. Percebendo a empolgação de uma das crianças, o pai de um menino contou que ele pensa em ser boiadeiro quando crescer. O menino assistia a tudo com muita alegria e curiosidade enquanto revezava com a mãe dele os cuidados com a menina mais nova, sua irmã.

Depois, mais tarde quando o baile teve início, esse grupo de Dona Isabel permaneceu por pouco tempo. Vi Dona Isabel dançar com a neta Stefani, que gosta disso tanto quanto a avó, confessou-me a senhora. Disse que inclusive quando coloca para tocar som gauchesco no seu aparelho em casa, a neta se diverte dançando junto dela. Alguns dos filhos adultos de Dona Isabel dançam e bebem, outros não bebem e também não dançam, outros apenas bebem.

Diz-se desta maneira e sobre esse aspecto da convivialidade local, porque a parentela desta senhora parece reproduzir em pequena escala – com o perdão do uso indevido do conceito em evidência na antropologia contemporânea – uma “grande divisão” na epistemologia recente de São Jerônimo. Isto é, sob o aspecto da festividade, os moradores locais geralmente enfatizavam a mim as suas posturas em relação ao ato de frequentar as festas ou os bailes e quanto ao consumo de bebida enquanto algo importante a ser informado.

A bebida e a dança de um lado, e o recolhimento e a abstenção de outro. Quase se poderia confundir o primeiro lado com os não-evangélicos (sem prática religiosa ou católicos) e o segundo com os próprios evangélicos. Isto provavelmente está evidenciando o quanto a inserção mais sistemática das Igrejas Neopentecostais desde a década de 1980 nas terras indígenas da região parece ter implicado em novos paradigmas de comportamento.

Essa parentela, em um outro momento de festividade, mas em São Jerônimo, encontrava-se trabalhando na venda de alguns salgados fritos e bebidas destiladas, em uma barraca perto do salão de festas Kaingang. Trabalhavam nela alguns dos parentes e afins

próximos mencionados acima mais um casal. A mulher é uma das filhas de Dona Isabel e o homem é da parentela de Seu Baiano, grupo para o qual o casal aparentemente é mais voltado tendo em vista seu local de residência e por não encontrar esta mulher tantas vezes junto de Dona Isabel em comparação com os outros parentes que estou chamando de próximos.

Entretanto, esse acontecimento da junção para a fabricação e venda de produtos foi emblemático do quanto essa categoria da parentela (que geralmente envolve proximidade sócio-espacial e produtiva) deve ter como adendo a possibilidade sempre presente de dinâmicas diferenciais, que atravessam em profundidade essa definição. Neste caso, apesar de haver maioria de parentes voltados para o grupo de Dona Isabel, quem havia organizado a barraca ou quem havia buscado a possibilidade de instalá-la ali havia sido Dito, o esposo e cunhado, cuja permissão provavelmente conseguiu por travar alianças políticas com as lideranças Kaingang (apesar de ser ele um *Guarani-mestiço*).

A aliança produtiva e comercial entre ele, a esposa e a família dela, demonstra o lugar ativo ocupado pelos afins próximos no universo das relações de uma parentela e, além disso mostra o lugar tático das relações entre cunhados, que implica trocas materiais e simbólicas tal como entre sogros e genros. Ou então, de outra forma, isso demonstra que as configurações das parentelas são dinâmicas e se conformam diferentemente em diferentes âmbitos perspectivos, dependendo dos arranjos dos agentes ou mesmo dos critérios de análise do pesquisador.

Ao longo da análise dos registros de campo foi se tornando mais claro o que Luiz Antônio Costa (2007), inspirado em Carlos Fausto, escreveu quando observou que a definição das unidades sociais relevantes para análise deve considerar a possibilidade de experiências sociais desse tipo como configurações de contornos fracos, fronteiras flexíveis. Seja na definição étnica ou na delimitação de um espaço social de atuação fixo, como as parentelas, o que está em perspectiva é a movimentação das pessoas através desses eixos de análise, eixos cuja existência é atestada pelas pessoas, mobilizadoras dessa dinâmica.

Voltando a Dona Isabel, pode-se perceber que dentre os seus filhos acontece a seguinte disposição: uma filha casada com *branco* (recentemente não mais) permaneceu morando nos arredores da casa da mãe, isso aconteceu também com outro filho que casou com não-indígena. Outras três filhas da senhora foram morar em locais mais distantes, junto dos parentes do marido. A única dessas filhas que parece se manter constantemente reunida com o grupo de Dona Isabel, e que é casada com um indígena, tem como um fator o fato do homem não manter fortes conexões de parentesco no interior da T.I. E por fim, existe um filho mais velho que mora distante da casa da mãe. Nesse caso tudo indica que seja pelo fato de a sua esposa já possuir uma residência ou condições materiais envolvendo aquela localidade ocupada, tendo em vista

ser ela mais velha que o homem e ter passado por outros matrimônios e ter filhos mais velhos também, adultos, que moram junto deles ou em outras casas próximas. Nesse caso foi o homem quem se mudou para o espaço social da esposa.

Certa vez conversava com uma senhora Guarani que dizia gostar de todas as suas noras, que não tinha “nada contra nenhuma”. Logo em seguida, ela complementou dizendo que algumas delas é que não gostavam dela, mesmo sem ela ter feito nada. No caso desta senhora, seus filhos casaram de forma um tanto mista, típico de São Jerônimo, alguns deles, apesar de serem novos, já se separaram e casaram de novo. Um destes filhos, por exemplo, foi casado por alguns anos com uma mulher não-indígena de uma localidade rural vizinha e agora é casado com uma ‘*Kaingang pura*’.

Um outro filho seu, a cuja esposa ela direcionava essa menção negativa, estava até pouco tempo envolvido com a política Guarani. A senhora relata que, um dia, logo depois que se casou, o filho quebrou a perna. Naquele tempo, quando foram visitar o filho acamado, a nora não convidou a família do esposo para entrar, pelo contrário, segundo a minha interlocutora “ela servia café pela janela para a gente”.

Essa esposa do filho é de origem Kaingang, cujo histórico de envolvimento com política é antigo. Além de apontar a falta de consideração da nora – a não observação de uma conduta mínima de dignidade em relação à sogra – essa senhora também atribui os erros do filho nas suas atividades políticas ao seu envolvimento com a família da esposa. As “coisas erradas” que ele estava fazendo, insinuava ela, eram reflexo do envolvimento dele com a parentela da sua nora.

Não se pode dizer que este conflito tenha origem pura e simplesmente em preceitos étnicos, muito longe disso. A própria sogra, neste caso, reconhece ser filha de mãe Guarani e de pai Kaingang, mesmo que tenha *puxado* mais pra o lado da mãe. Mas o que se busca salientar aqui é o tipo de postura esperada por ela para uma relação entre sogra e nora que não foi observada pela última. Não parece estar em jogo algum preconceito em relação à origem da mulher, mas a condenação de atitudes erradas dela e de sua parentela, que aos seus olhos pareciam arrastar o filho para uma maneira ruim de ser, de agir, de se relacionar com os outros.

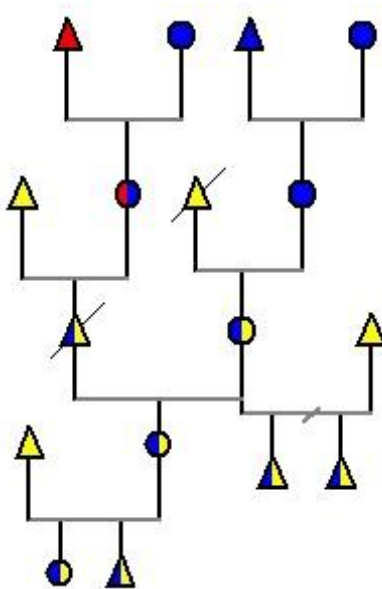
Uma antiga nora sua, não-indígena, era muito próxima dela, até porque a primeira morava junto dos sogros. O fato dessa nora ser *branca* não seria um empecilho porque o seu próprio marido também é, e se formos verificar dentre as relações de suas irmãs, mães e tias, também se pode encontrar um índice considerável de casamentos com não-indígenas.

Como visto acima, os *brancos* geralmente são levados para dentro da Terra Indígena pelos seus cônjuges indígenas. Pode-se verificar, no entanto, através destas relações

apresentadas nos últimos parágrafos (tomando-as como representativas de diferentes agências no interior da aldeia), que existe uma diferenciação na forma de se agir e de se apreciar com respeito aos casamentos interétnicos.

Pensando os casamentos com não-indígenas, por exemplo, as parentelas Kaingang demonstram a tendência de se manterem mais afastadas dos *brancos* em comparação com à intensidade das interações dos Guarani com eles. Entre os Guarani, principalmente as mulheres, casa-se mais com os homens não-indígenas e há mais tempo também.

Genograma 10



Essa imagem traça os casamentos de quatro gerações de mulheres, cujo ego é a mulher ao meio do genograma (azul e amarelo representando *mestiça-guarani*), que empreendeu dois casamentos. O primeiro marido também era considerado *mestiço-guarani* pelo fato de ter sido *criado* por uma mãe Guarani-Kaingang (reconhecida mais como Guarani) e por um pai não-indígena, assim como ego. Sendo assim, tanto sua mãe, que atualmente é viúva, quanto sua sogra casaram com *brancos*, diferentemente da mãe da mãe e da mãe da sogra, em que uma casou com Guarani e a outra casou com Kaingang, homens indígenas.

Ego é referida como ‘*mestiça Guarani*’ bem como o era seu primeiro esposo, pelo fato de serem filhos de uniões indígena/não-indígena. Da mesma maneira, a filha dos dois reconhece a si mesma também como ‘*mestiça*’. No entanto, essa autoidentificação varia, pois não necessariamente os filhos de mestiços são *mestiços*. É possível que eles se declarem de uma etnia sem apelo ao caráter “mesclado” de sua origem familiar, no caso acima se poderia apenas dizer *Guarani*. A categoria dos *mestiços* tem um apelo mais forte quando é direta: “sou mestiço porque meu pai ou minha mãe se casou com uma pessoa não-indígena”.

Essa mestiçagem não é exatamente relacionada ao sangue, ou a uma herança genética, pois assim como vimos, as questões que envolvem a definição de um parente, elas muitas vezes também estão em jogo na definição do pertencimento étnico.

A respeito da última senhora de que se tratava (que reconhece a sua ligação com os Kaingang, apesar de acreditar ‘*ter puxado*’ mais para os Guarani), ela está representada no genograma como uma pessoa Kaingang e Guarani ao mesmo tempo. Ela se casou com um *branco* e teve vários filhos, e considera que eles sejam ‘*mestiços-Guarani*’ por causa do seu casamento com esse homem *branco*, a partir do qual elas puderam nascer. Os descendentes se casaram de forma variada, não somente com outros Guarani, mas com Kaingang e com *brancos*.

Para os Guarani, a observação clássica em relação aos casamentos, é de que ele deva realizar-se de forma exogâmica no que tange à família extensa. Ao passo que existiriam regras explícitas de proibição do casamento dentro de uma mesma grande família, não haveria regras prescritivas claras sobre o melhor arranjo matrimonial. Diferentemente disso, no trabalho de campo de Adriana Albernaz (2009), constatou-se que para os Avá-Guarani (grupo frequentemente comparado e assemelhado aos Nandeva) existe uma regra prescritiva de casamento que versa sobre a endogamia de grupo étnico. Esses indígenas não apreciam o casamento com os Kaingang, nem com os Mbyá e com os não-indígenas.

Em São Jerônimo, pode-se especular a respeito de um entendimento parecido dos Nandeva frente aos Kaingang, que assim como o grupo de Oco’y, consideram esse grupo Jê como sendo muito briguento, nervoso, “bravo”, não muito inteligente. O alto índice de casamento com os *brancos* pode ter relação com essa apreciação negativa dos Kaingang. No entanto, ao contrário do que ocorre em Oco’y, não haveria rejeição pelos Nandeva do casamento com não-indígenas, pelo contrário, os *brancos* exercem uma atração sobre eles, pois são vistos como especiais fontes de acesso a uma série de bens simbólicos e materiais da sociedade de onde vêm.

Dentre os casamentos *dentro da etnia* Guarani, tive oportunidade de constatar um casamento entre primos. E isso chamou atenção pelo fato desse tipo de casamento ser constatado mais entre os Kaingang, tendo em vista o seu sistema de parentesco ser do tipo Crow/Omaha, fazendo uma distinção classificatória dos parentes.

Conversando com Luana na varanda da escola, perguntei algumas coisas sobre sua relação com Xeba. Ela contou que é prima do esposo, rindo, pois o pai de Luana é irmão do pai de Xeba. No entanto, explicou-me, não existe uma identificação de *sangue* entre os dois porque tanto sua mãe quanto seu pai não são índios. Segundo ela, seu pai é *branco de origem*, no sentido de que *nasceu de* pessoas não-indígenas, mas foi *criado* na Terra Indígena como os

demais moradores. Essa prática conhecida nas sociedades ocidentais como “adoção”, ocorreu na cidade, porém a avó de Luana ‘pegou’ o menino ‘para criar’ em São Jerônimo.

E a mãe de Luana é “*branca branca*”, segundo minha interlocutora, pois sempre morou na cidade até se casar e ir viver na T.I. com o esposo. Agora os dois são separados e sua mãe não mora mais ali, somente seu pai. Desse ponto de vista, Luana entende que a identidade de seu pai, que de certa forma é *branca* na origem, mesmo que indígena de *criação*, faz com que seu casamento com Xeba não seja algo comprometedor. Ficou evidente, pela justificativa dada pela interlocutora, que há problema quanto ao casamento entre consanguíneos.

Aqui se trata de um casal Guarani, grupo entre o qual as pessoas não distinguem primos paralelos e cruzados (todos são *che pe’i* e *che membykary*, respectivamente filho e filha dos irmãos ou irmãs do pai ou da mãe), mas seguem o critério da exogamia em relação à consanguinidade. (ALBERNAZ, 2009). Nesse sentido descrito por Albernaz para os Avá-Guarani de Ocoy, no noroeste do Paraná, não se pode casar com parentes laterais ou colaterais de duas gerações ascendentes e uma descendente da geração de ego, ou seja, o casamento é proibido entre aqueles que se chamam de pais, filhos, avós, tios, sobrinhos, primos e filhos de primos.

Albernaz acrescenta uma ressalva quanto à proibição dos filhos dos primos, diz ela que “(...) os parentes por criação são um caso à parte e que as relações de filiação presentes nas esferas da política e da religião são antes representações que fundamentam o modelo de autoridade e assim não tomadas como relações de fato (...)”. Para minha interlocutora, ter uma origem “de criação” no interior da parentela parece lhe conferir também esse status de “caso à parte” frente às premissas entre os consanguíneos.

O fato de seu pai ser irmão do pai do esposo seria um grande problema dentro das regras matrimoniais Guarani, que são diferentes do sistema classificatório Kaingang. Para esclarecer esse entendimento, veja-se o que informa Albernaz (2009, p. 73):

(...) não há distinção terminológica para irmãos do pai e da mãe: tanto o irmão do pai, como o irmão da mãe são chamados de *che ruy’i* ou *che tuty*, assim como a irmã da mãe e a irmã do pai são chamadas ambas de *chaine*. Da mesma forma acontece com os termos para irmãos dos cônjuges, sendo *che rovajá* o termo vocativo utilizado para chamar o irmão do marido e irmão da esposa (cunhado) e *che uke’i* o termo para irmã do marido e irmã da esposa (cunhada).

Por causa de sua posição nas relações de parentesco, esse casal se conhecia desde muito novos. Em certo momento, quando minha interlocutora tinha por volta de 13 anos, sua mãe a levou junto dela para uma cidade em São Paulo, e lá residiram por algum tempo nas casas de

irmãs da mãe. Lá ela estudou e sentia desconforto pelo fato de ter de responder às perguntas sobre sua etnicidade aos colegas da escola, que duvidavam dela. Logo sua mãe percebeu que não daria para continuar vivendo por lá e retornaram a SJ, foi quando Luana se casou com Xeba.

Perguntei então, de algum modo estranho, como os dois acabaram ficando juntos, tentando saber mais sobre o que havia motivado a atração dos dois. Mas Luana, achando graça, disse que ficaram juntos porque ela engravidou. Disse que não queria casar cedo, que esse era seu pensamento na época, mas como engravidou, seu pai a obrigou casar.

Existe o reconhecimento que as meninas de São Jerônimo ‘começam cedo’, ou seja, iniciam suas atividades sexuais antes das *brancas*. Mas isto não é objeto de preocupação por parte daqueles que educam os jovens. A sexualidade está demasiado presente nas conversas e brincadeiras cotidianas para que seja um ímpeto a ser controlado, principalmente na época em que ela começa a aflorar com mais intensidade. A exigência da realização do casamento por parte do pai da moça, é provável que estivesse relacionada à preocupação com o modo como os dois jovens iriam estruturar suas vidas, para poder oferecer bem-estar para a criança que estava a caminho.

É muito recorrente o marco temporal do casamento ser atrelado à gravidez da mulher. Nesses casos, não somente o pai de Luana mas outras pessoas mais velhas, elas não se veem frustrados por uma ideia de “gravidez precoce” que ameaça a moral familiar, mas pelo fato de não terem conseguido interferir o suficiente na escolha matrimonial dos filhos, tendo em vista os arranjos que a geração dos mais velhos estava acostumada a fazer.

Em nosso contexto tornar-se “mãe solteira” é encarar uma situação em que aspectos morais são frustrados – sob o ponto de vista dos pais – pelas filhas que não controlam a própria sexualidade. Os pais entendem que falharam na sua educação. No contexto de São Jerônimo este acontecimento está ligado, aparentemente, com a responsabilidade que se deve assumir para sustentar uma criança que nascerá, mais do que uma cobrança ou um controle sobre a sexualidade dos jovens, no sentido de coibir suas atividades sexuais. Pode ser que observando estes preceitos sociais e morais específicos o pai de Luna tenha incentivado o casal a se unir.

No relato de outra mulher Guarani aparece a noção de ‘*fugir*’ atrelada a contextos de proibição dos casamentos. Segundo minha interlocutora, quando tinha 15 anos, ela conheceu seu antigo companheiro (falecido há cerca de 20 anos). Eles tiveram de deixar São Jerônimo, *fugir* dali para ficarem juntos, em razão da desaprovação da mãe da moça quanto a sua união com o rapaz, pois a mãe queria escolher os maridos das filhas. No entanto, depois que *fugiram* e que a moça contou sobre a gravidez para sua mãe, ela decidiu aceitar.

Hoje minha interlocutora vê com olhos mais compreensivos o que sua mãe queria lhe ensinar: “Casei nova achando que ia me dar bem na vida, que casar era melhor do que ficar cuidando dos irmãos, e no fim...”, desabafou ela, referindo-se às responsabilidades com os irmãos mais novos quando era criança e a sua tentativa de constituir a própria vida familiar. Porém a expectativa se concretizou em uma realidade diferente, onde não se passou das obrigações da infância para a liberdade, mas para as obrigações da vida adulta.

O “problema” dos pais em relação ao comportamento das filhas jovens não está necessariamente na questão da sexualidade, mas em outros fatores, como a obrigação de garantir para si e para os filhos uma boa constituição familiar, o respeito a certas normas de conduta.

Mas ainda, nesse caso, haveria consequências as quais minha interlocutora mesma não contava, como a morte do companheiro. Um ano após o nascimento da filha do casal ele faleceu, foi assassinado em Barão de Antonina, algo que, além de lhe gerar grande sofrimento, colocou-lhe em dificuldades. Ela teve de sustentar a filha contando com a ajuda da mãe e dos irmãos. Somente depois, quando a menina tinha 6 anos, ela finalmente recebeu pensão do Estado, referida à contribuição previdenciária do companheiro falecido. Ou seja, o problema de ser mãe solteira apareceu em sua fala não como uma questão moral, de constrangimentos ou vergonha, mas como um problema de sustento, de condições precárias para a *criação* da pequena.

Esses episódios envolvendo algumas mulheres Guaraní evidenciam como existe uma preocupação dos pais a respeito dos casamentos das filhas, como indicado na bibliografia clássica, girando em torno do desejo de garantir bons casamentos. Atua como um valor nas inter-relações a busca por garantias, a busca por constituir prole própria em condições propícias, nas quais se assegurem bonanças simbólicas e materiais para o *cuidado* das crianças. No entanto, não se deve esquecer que os jovens controlam suas direções também, muitas vezes indo contra os preceitos estabelecidos pelos mais velhos.

Certa vez, em conversa com Dona Isabel, ela contava sobre as penúrias pelas quais passou no convívio com o falecido esposo, que era *branco*. Contou que conheceu seu marido em Barão de Antonina, pois parece que um irmão dele morava lá na época⁵³. Dona Isabel teve cerca de 10 filhos, cujos mais velhos, disse ela, lembram bem da época em que sofreram muito, em que viveram um tempo difícil.

⁵³ Barão de Antonina era repleta de posseiros até mais ou menos a década de 1980, quando os indígenas se rebelaram e ‘*desintrusaram*’ – expulsaram os intrusos – da aldeia do Cedro, onde viviam as famílias de colonos nacionais. Esse acontecimento é presente em muitas narrativas tanto dos moradores do Barão como de São Jerônimo. Cf. LIMA, Edilene Coffaci. Tutela e controle: relação de poder na reserva indígena Barão de Antonina, Monografia (Graduação), UEL, 1989.

Dona Isabel trabalhou muito, ela e seu marido. Ele, quando havia oportunidade, pegava trabalhos temporários em que ficava várias semanas ou meses fora. Numa certa vez, quando retornava de uma temporada de trabalho no Mato Grosso do Sul no corte da cana, o ônibus dos trabalhadores deixou a todos na cidade e não nas Terras Indígenas (SJ ou Barão). Dona Isabel conta que o esposo parou em um bar e começou a beber bastante, a ponto de gastar quase todo o dinheiro que havia recebido no trabalho. Foi então que, na época um certo chefe de posto de SJ chegou até ela e falou que o seu marido estava gastando todo o salário no bar e que era para ela ir lá buscar ele. Ela disse que era melhor não ir senão ele podia ‘destratar’ dela (pois já teve vezes em que ela fez isso e ele xingou muito ela no meio da rua, disse). E o chefe lhe incentivou, dizendo que iria junto e não deixaria ele fazer nada com ela, senão ele o prenderia.

Dona Isabel conta que seu salário era de 600 reais, que na época era um dinheiro considerável e que quando chegou ele já havia gastado mais da metade, e ela voltou com 200 reais apenas. Segundo ela, ele nunca ajudou na compra de coisas para os filhos ou para ela. Então, para poder prover a si e aos filhos, ela teve que trabalhar muito, enfrentar trabalhos nas fazendas próximas (colheita de algodão, milho, feijão, entre outros) além de cultivar a própria roça.

A respeito do marido disse “graças a deus ele nunca bateu em mim, mas eu sofri muito com ele”. Esse foi um dos motivos de não se casar novamente. Disse que uma amiga sua lhe perguntou “mas por que você não casa de novo?”, e ela respondeu que não queria. Contou que uma de suas filhas tem um marido muito *bonzinho*. Disse que quando o marido tem que receber o salário, é ela quem vai tirar o dinheiro e faz todas as compras da casa e ele fica só do lado, olhando. Disse que às vezes ela destrata dele, mas que sempre lhe aconselha a não trata-lo mal, ao contrário, “ela deveria agradecer a Deus por ter um marido assim”.

Um bom casamento, assim, tem a ver com conseguir suprir as necessidades materiais do cônjuge e dos futuros filhos, e não pode envolver violência e nem maus tratos, é preciso haver paciência e generosidade (ser ‘bonzinho’ tem muito a ver com isso). A falta de cuidado, a avareza, a mesquinharia, etc. vão nesse sentido, contrário aos princípios de bondade, generosidade e afetuosidade, tornando as pessoas bravas, violentas, fechadas.

Para se ter ideia, uma vez, em conversa com uma liderança Kaingang, ele contou sobre um jovem de SJ que havia sido preso durante a festa do Barão de Antonina ocorrida há poucos dias. Ele havia agredido gravemente a esposa durante a madrugada – ouvi que estaria inclusive na UTI. Segundo Ademir esse rapaz é “meio tranqueira” e por isso tinham lhe dado a chance de se ajeitar na vida, dando-lhe um emprego na escola, mas que “não deu 15 dias e ele já aprontou essa”, ou seja, o emprego já não seria mais dele.

Como vimos, e não somente entre as mulheres Guarani, é uma queixa frequente a violência ou agressividade dos esposos quando bebem, ou quando a bebida gera avareza, pois os esposos guardam o dinheiro para gastar nos bares e contribuem menos em casa. Talvez esse ponto possa gerar interesse para pesquisas futuras. Isto é completamente contrário ao ideal de um bom casamento de um modo transversal em SJ, e é objeto de atenção por parte dos líderes políticos que em grande medida assumem o papel de orientação dos casais e a tentativa de auxiliar na referida estabilidade que os casais buscam nos anos iniciais (veja o direcionamento de um emprego para o último homem). Mas da mesma maneira que os líderes devem ‘ajudar’, devem saber punir, e isso é consequência do rompimento com os acordos explícitos ou tácitos de boa conduta, acordos estes que são relacionados com o ideal de convívio pacífico entre parentes.

2.6 Regime matrimonial, política e parentesco Xetá

Os Xetá também se casaram com pessoas das outras etnias indígenas e mesmo com não-indios. Mas essas uniões não acarretaram na sua divisão – como seria a tendência dos grupos majoritários em assimilar os menores –, mas ao contrário disso, elas foram absorvidas por eles para dentro do núcleo Xetá. Acabaram formando, assim, uma grande quantidade de famílias nucleares Xetá, agremiadas em torno de um tronco comum, ligado ao ancestral Tikuein. Recentemente, com a mudança da anciã chamada ã e alguns de seus filhos, noras e netos, que somam cerca de 8 pessoas, passou a existir um outro tronco Xetá em São Jerônimo⁵⁴.

Ocorre atualmente uma luta judicial sobre a posse de uma área reivindicada por eles no interior do estado e, enquanto a conquista de sua terra é adiada eles moram em terras de seus ‘irmãos indígenas’, referindo-se aos outros grupos étnicos que lhes ‘emprestam’ lugar onde morar.⁵⁵

ã, assim como Tikuein, foram algumas das crianças retiradas das matas na bacia do Rio Ivaí em decorrência da ameaça que representavam as frentes agropecuárias exploratórias que avançavam nos seus territórios de circulação, principalmente as companhias de colonização nos

⁵⁴ Até antes da chegada de ã, quando se falava dos Xetá em São Jerônimo estava-se basicamente se referindo à grande parentela dos descendentes de Tikuein.

⁵⁵ Atualmente, com o consentimento dos outros dois caciques Guarani e Kaingang, existem cacique e vice cacique Xetá, que são Dival e Todi. Eles são dois dos filhos de Tikuein. Esse “atualmente” aqui quer dizer que essa deliberação ocorreu apenas nos últimos meses de pesquisa de campo, no início de 2016. Antes os Xetá tinham apenas “lideranças”, que dentre outras coisas dialogavam com os caciques, mas o status de cacique e vice cacique é novo e foi-me informado por Todi numa tarde de churrasco Kaingang, quando ele, sua irmã Sueli e eu conversávamos sob a sombra de uma árvore. Lembro que nesse momento eles contaram também, com indignação, que um pesquisador havia publicado um texto em que dizia não existir mais o povo Xetá, que estariam extintos.

anos 1950. As crianças “capturadas” pelos agrimensores ou outros trabalhadores dessas frentes foram levadas para Curitiba onde passaram a viver. Segundo Carmen Silva (2003), apesar de evidências e relatórios oficiais indicando a presença Xetá naquela região, o SPI pouco fez para localizá-los, até que os próprios indígenas se aproximaram. Cansados de fugir, em dezembro de 1954, um grupo de seis homens apareceu numa fazenda de propriedade de um deputado estadual da época, até que as visitas se tornaram frequentes, junto das mulheres e crianças.

Quase um ano após esse contato a 7ª IR/SPI organiza a sua primeira expedição oficial, que contou com a experiência de José Loureiro Fernandes, antropólogo e professor da então Universidade do Paraná, também estavam dois meninos retirados das matas (Tuca e Kaiuá) para trabalhar como intérpretes, e outros não-índios. Apesar de encontrarem apenas as aldeias abandonadas e objetos, reconheceu-se a sua presença na Serra dos Dourados, mesmo que isso não tenha implicado em ações efetivas para protegê-los. (SILVA, 2003).

Em 1956 formou-se uma equipe de pesquisadores, liderados por José Loureiro Fernandes, que saíram em expedições mata à dentro localizando mais alguns núcleos familiares, que passavam naquele momento por diversos conflitos internos agravados pelo avanço mão-indígena, que significava entre outras coisas a contração de doenças e chacinas provocadas por jagunços dos fazendeiros e de companhias de colonização da área, o que os levava a fugir constantemente. Nesses processos de expedições, fugas, contatos, chacinas ocorreram ainda na década de 1960 a dentro, quando Tikuen e ã foram também retirados das mata.⁵⁶

A retomada demográfica dos Xetá progressivamente se configura, em contraste com as décadas imediatamente pós-contato quando eles foram considerados “extintos” pelos órgãos oficiais do estado, como acompanhou-se no capítulo I. Ela implicou nos dias de hoje em uma visível reformulação do parentesco tradicional, como foi apontado por Silva (2003).

Tikuein deixou grande número de descendentes que, de primeira ordem, são irmãos e irmãs que tem entre 50 e 25 anos. Com exceção da chamada “tia ã”, esses irmãos são os mais velhos da etnia em SJ. O que acontece entre os Xetá atuais é semelhante à descrição que os Xetá antigos derem à Silva (2003). Os homens costumavam se casar com mulheres de outros grupos locais, representados pela liderança de outro chefe. Em São Jerônimo todos estes irmãos e irmãs, incluindo o falecido Tikuein e ã se casaram com pessoas, homens e mulheres,

⁵⁶ Dos Xetá que conseguiram sobreviver à investida colonial estão 8 pessoas: Kuein Manhaa’ei Nhaguakã Xetá, Anhambu Guaka, Tikuein Nhangoray, Moko (ã), Irago (Tigua), Tunkaajo (Tiguá), Karombe (Tiquein Xetá) e Moha’ay (Rondon Xetá), aos quais foi dada visibilidade através dos trabalhos de Aryon Rodrigues (1978) e por Carmen Lúcia da Silva (1998).

pertencentes a outros “grupos locais”, porém agora, neste caso, os outros grupos são de outras etnias.

Não se pode esquecer que esses irmãos Xetá nasceram e foram em grande medida criados em uma Terra Indígena de base Guarani (Pinhalzinho) e têm uma mãe desta etnia, então à medida dessa outridade deve ser dada atenção. No capítulo sobre os *lados* o valor prático da categoria Xetá ficará mais claro pelo menos no aspecto político. Os Xetá na época das matas, casavam seguindo a norma de endogamia de grupo, tendo em vista que a prescrição matrimonial era o casamento com primos cruzados, além desta, também era comum a prática do alembamento, tudo sob o prisma da “descendência patrilinear” e de uma terminologia classificatória.

Esses tipos de casamento aconteciam no contexto da existência de diferentes grupos patrilocais, isto é, unidades de pessoas com um patriarca chefe, entre os quais ocorria uma movimentação de mulheres/esposas. Acontece hoje matrimônios com pessoas de distintas famílias extensas e de dessemelhantes definições étnicas e políticas, não havendo ocorrido o casamento no interior da prole de Tikuein e nem entre os descendentes de ã. Nesse sentido houve uma transformação geracional na práxis do casamento, onde os Xetás novos empreenderam matrimônios com pessoas designadas por outros vínculos políticos e culturais.

Os Xetá antigos mantinham no interior das matas configurações grupais que se assemelham às famílias extensas ou parentelas descritas para os Kaingang e para os Guarani. À época da interação forçada pelo avanço dos limites agrários e imobiliários, se encontravam divididos em pequenos grupos no interior das matas, formando seus *‘okakã*, os acampamentos, onde também se podia instalar uma *‘oka awatxu* (aldeia grande). Quem reunia perto de si um grande número de consanguíneos e afins, fundando uma *óka awatxu* e uma *apojnge awatxu* (casa grande) era um prestigioso chefe de grupo. Esse líder do grupo local geralmente morava com outros homens, como seus irmãos, e todos eles se casavam com mulheres do outros grupos locais, isto é, que viviam sob a liderança de outro chefe. As esposas iam morar com esses homens de outros grupos, pois a regra de residência era patrilocal.

Tximirata “a que eu faço caminhar” era o termo empregado por um homem para se referir à esposa, e ela por sua vez utilizava *tximoata ‘há*, que é “o que me faz caminhar”, para se referir ao esposo. Silva (1998) indica, a partir dessa diferença, que o homem assumia na sociedade Xetá o papel de mobilizar a mulher para os percursos a serem trilhados, e a mulher como parte imanente dessa relação, teria a disposição necessária para essa jornada. Além disso, está impressa nessa relação a realidade da mobilidade, onde as famílias nucleares estavam em

intenso caminhar, tanto ao seguir um chefe quanto na busca por subsistência, em itinerários na floresta para a caça e coleta de alimentos.

Entre os Xetá antigos a descendência era patrilinear e sua terminologia, tal como os Kaingang, era classificatória. O casamento ente primos cruzados era a norma que andava em conjunto com a proibição do casamento entre primos paralelos, que na terminologia classificatória tratam-se como irmãos.

Sendo assim, eram os casamentos entre primos cruzados e entre ZD-MB – os chamados casamentos avunculares – as uniões preferenciais para o povo Xetá. Consta-se a prática comum da união entre filha da irmã com o irmão da mãe, sendo inclusive possível que este, de uma geração ascendente ou além, pedisse a permissão dos pais pela tomada da criança para criá-la e torná-la sua futura esposa. Foi isso que aconteceu com a irmã de Tuca (um dos Xetá retirados das matas), ela foi criada pelo irmão da avó materna, para ser sua futura esposa, até que foi roubada por um homem mais jovem de outro grupo local (SILVA, 2003, p. 206).

Casamentos entre pessoas de grupos locais diferentes estabeleciam alianças e trocas entre eles. Foi assim que revelou Kuein à antropóloga Carmen Lúcia da Silva (1998):

Quando um rapaz casava, ele não saía de perto do pai, não, ele ficava morando lá, no lugar de gente dele mesmo. Às vezes param um tempo com pai dele, depois fazia casinha pra ele e mulher dele, mas ficava junto com o pai dele, em casa separada, mas pertinho do pai. Agora, mulher quando casava, ela ia ficar junto com marido dela, com gente do marido dela. Não ficava com pai dela, não, ela ficava com os parentes do marido, só vinha visitar pai e mãe dela, mas não parava com eles. (SILVA, 2003, P. 207).

O serviço da noiva – as prestações relacionadas ao casamento, com oferta de bens ou serviços pelo recebimento de uma esposa – era uma prática entre afins. Segundo relatos dos Xetá antigos, Arigã e Adjatukã eram primos cruzados. O primeiro, por ter recebido uma esposa de Adjatukã, prestava-lhe inúmeros serviços (cortar lenha grossa, cortar e trazer coquinhos, servir *kukway* (bebeida de erva-mate), etc.). Ao contrário dessas relações entre primos cruzados, onde as relações são tensas, marcadas por confrontos e práticas de vingança, etc. a relação entre irmãos era de solidariedade.

Na atualidade, os filhos de Tikuein que se estabeleceram junto dele em São Jerônimo, e por muitas anos foram os únicos Xetá da Terra Indígena, não havendo outros com quem pudessem se casar. Como nos últimos anos os Xetá que foram retirados das matas puderam se reencontrar (tendo a antropóloga Carmen Lúcia da Silva um papel fundamental nesse reencontro), eles começaram a realizar algumas trocas e é possível que no futuro os seus descendentes venham a se casar ‘dentro da *etnia*’ ou que já estejam fazendo isso, como

aconteciam no tempo da mata. Um dos contrastes pensados pelos Xetá se refere às práticas matrimoniais dos *antigos/da mata* (da época pré-contato) e estas mesmas práticas entre os Xetá de hoje, atuais, que vivem, se reproduzem, se casam, etc. Veja-se.

Uma das filhas mulheres de Tikuein chama-se Benedita, ela é a segunda filha mais velha, depois de Zenilda. Em visita a sua casa numa tarde, minha interlocutora contava um pouco sobre sua vida no lugar onde agora reside, considerado por ela ‘mais afastado’ da *Sede* da aldeia. Dizia que há uma ampla mata por ali e que ela gosta muito de andar no meio dela, que quando sua cunhada vai para lá pegar flores, ela se junta e fica só olhando. Ao ser indagada sobre se os homens também andavam pela mata ela disse que eles não andam muito, mas caçam.

No bojo desta conversa, Benedita contou que os homens pegaram um tatu dos grandes dias atrás e que ‘levaram para a tia ã comer’. Foi nesse dia que soube da presença dessa senhora, cujos filhos de Tikuen respeitam e cuidam. Quanto ao tatu, Benedita continuou contando que quando ela deu a caça para ã, esta perguntou: ‘Vocês pediram ao dono do bicho? Pediram permissão pra pegar ele?’. Benedita disse que esta senhora ‘acredita nisso, que tem que pedir para o dono dos bichos, para o dono das matas, se pode entrar nela e se pode caçar’. Minha interlocutora esclareceu que seu pai ‘também tinha dessas, de antes de entrar no mato falar algumas palavras’, como se pedisse permissão para entrar.

ã é casada com um Guarani, que segundo minha anfitriã é ‘mais conversador’ do que sua tia, porque segundo Benedita ‘ela diz que tem medo dos brancos, mesmo depois de tanto tempo que foi tirada dos matos, ela não se acostumou’. E para confirmar essa ideia disse que ã repreendeu a ela e a seus irmãos: ‘que o pessoal deveria casar com os da raça, dentro da *etnia*’, dizendo que o correto era casar Xetá com Xetá. ã argumenta que no mato eles casavam dessa maneira e Benedita disse para ela que não, que isso não é o certo, porque se fosse assim ela teria que ter casado com os irmãos dela, porque não tinham contato com outras pessoas designadas Xetá fora eles mesmos. Benedita concluiu dizendo que não concorda com ã, porque ‘é para ter respeito com os parentes, assim como eu não casei com irmão, eu ensinei as minhas filhas que os primos delas são iguais aos irmãos, é para respeitar.’. Então Benedita citou um caso na família, de um genro Kaingang seu, em que a tia dele havia se casado com um primo dela.

Que noção é essa de ‘respeito’? Minha interlocutora é de uma geração descendente a de ã, e discorda dessa última quanto aos parceiros preferenciais para se casar, acionando a ideia de ‘*respeito*’ em relação aos *parentes*. Para ela, casar ‘*dentro da etnia*’, ou seja, casar com outros Xetás, significaria casar com membros da própria família, porque não estavam em tantas pessoas quanto outros grupos, como os Guarani e Kaingang.

A prescrição de casar dentro da etnia, exposta por ã, possivelmente estivesse remetendo ao casamento com os primos cruzados, e não aos irmãos, pois como visto acima, a relação entre estes últimos era de solidariedade, não sendo possível o casamento. Mas no contexto de SJ, refletido por Benedita, ser da mesma *etnia* estava atrelado às relações germanas, marcadas, assim como entre os demais parentes próximos, por *respeito*, impossibilitando assim o casamento.

Nesse sistema de atitudes, alguém para o qual se tem respeito não é alguém com quem se casa. O casamento está implicado dentro de uma lógica dos relacionamentos sociais onde se deve casar com pessoas socialmente distantes, não-parentes. Há, nisso, um sistema específico de atitudes onde incide uma questão geracional: a mulher mais idosa acha que se deve casar com outros Xetá, indicando inclusive a expressão ‘*raça*’ e ‘*dentro da etnia*’ para se referir aos seus descendentes e os de outros Xetá antigos. E Benedita parecia compartilhar da compreensão dessas expressões, no entanto, elas não têm o mesmo estatuto quanto à prescrição do casamento.

Para as gerações mais novas o casamento com uma pessoa da mesma *etnia* implica um desrespeito, e aos parentes se deve justamente o respeito. Há uma transformação dos preceitos matrimoniais demonstrado através dessas discordâncias geracionais. Conectadas com essa mudança estão as diversas relações e contatos históricos e atuais entre os Xetá e os outros grupos indígenas assim como entre eles e a sociedade não-indígena.

Também entre os Xetá a ideia de *criação* estabelece, em muitos casos, o sentido de parentesco, e os irmãos são aqueles que são *criados* em conjunto com a pessoa. Já a ideia de *companhia* parece ser uma das motivações que levam as pessoas a formar suas próprias famílias. Da perspectiva de uma moça Xetá, o fato do esposo trabalhar fora da Terra Indígena significa estar longe de casa, e com isso ficar longe dela. A chegada de filhos seria ideal porque implicaria em ‘*ter companhia*’ no dia-a-dia. Ela diz:

É bom ter filho aos 16/17 anos porque você tem alguém para companhia e já cresce junto com você. A mãe vai aprendendo a fazer várias coisas para poder cuidar do filho e o filho vai crescendo junto com a mãe. É bom ter alguém pra ficar junto, ter coisas para fazer em casa com ela, enquanto os homens trabalham. (14/05/15).

Porque falávamos sobre a existência de uma idade adequada para se ter filhos, minha interlocutora comentou ter uma prima de 13 anos que tem um filho mais velho que a bebê dela. Ela entende a maternidade como algo bom para a mulher, porque ter um filho enquanto se é nova (a partir da puberdade) significa ver ele crescendo junto consigo mesma. A moça ainda

expressou a vontade de ter mais filhos, pois na própria gravidez seria mais fácil se adaptar, tendo a ajuda da primeira filha para cuidar do(a) irmãozinho ou irmãzinha.

A ideia das mães enquanto *companhia* para os filhos e dos filhos enquanto companhia para as mães, sugere que o parentesco ocupa um papel importante na própria forma de pensar sobre as vulnerabilidades das pessoas. A solidão, que é uma das suas formas, aparece como algo perigoso, anti-social, e por isso deve ser evitada e os parentes tem um papel fundamental nessa construção.

Assim como a *companhia* é uma motivação para a constituição de uma família, ela também é uma questão para as gerações mais velhas, quando a senilidade começa seu curso, e a vulnerabilidade para as doenças e para a própria solidão se intensificam. Foi por alegações como essas que um casal Guarani recebeu o tio-avô do homem, um viúvo, para estabelecer-se nas imediações de sua casa, assim poderiam ficar próximos e à disposição dele quando precisasse. Também, em outro momento, cruzando com a chefe do posto de saúde de São Jerônimo, ela falava sobre um ancião Guarani, também viúvo, que possuía uma doença crônica e passava por isso muito tempo em casa. A enfermeira dizia o quanto seria importante visitá-lo, porque ele dizia se sentir muito sozinho.

As relações entre estas pessoas que vivem próximas umas das outras, que fazem companhia umas para as outras, e que se cuidam e se ajudam são muito importantes na definição do parentesco. Nesse sentido, e nesse contexto multiétnico, o parentesco tem fundamentos semelhantes aos indicados para o contexto amazônico, isto é, apresenta-se como produto e produtor do convívio, da solidariedade, do compartilhamento (sem que com isso se negue a existência dos conflitos).

2.7 Concluindo: O parentesco como prática de convívio e *mistura*

A bibliografia clássica sobre as regras de casamento para cada grupo serviu para demonstrar os sistemas de referência com os quais se está lidando ao dizer que São Jerônimo passa por mudanças. Parece ocorrer uma intensa reconfiguração sociocultural de todos os grupos em SJ, demonstrada aqui através do contraste das práticas matrimoniais passadas com as atuais. No tempo dos antigos (*gufã vāsỹ*, para os Kaingang) existiam formas específicas de se relacionar em cada etnia, que em alguns momentos são lembradas e contadas pelas pessoas mais velhas (que são consideradas como elos entre esse tempo passado e a atualidade). E assim como existem os conteúdos de saberes e práticas diversificados entre Guarani, Kaingang e Xetá, também existem algumas aproximações, tanto no passado quanto no presente, que

transpassavam ou transpassam a todos os grupos, independentemente: os tipos de agrupamentos baseados em especificidades espaciais, formas de residência, regras matrimoniais, reunião em espécies de parentelas, organização política, entre outros.

Por causa das especificidades históricas que formam São Jerônimo e conforme a maturação de certos fatores transformacionais (como a coabitação e os intercasamentos), gerou-se um novo quadro de interações socioculturais intensas. Da perspectiva nativa, tornaram-se todos semelhantes sob o ponto de vista destes dois fatores/aspectos, proximidade espacial e intercasamentos, o que é traduzido na ideia de que são todos *misturados*.

Observou-se que há um alto índice de casamentos, bem como de separações. Esse dado parece se relacionar com ou fomentar a constante circulação de pessoas independentemente de suas identificações em termos étnicos. Essa circulação é realizada, em grande medida, através das uniões matrimoniais entre homens e mulheres de distintas terras indígenas ou entre parceiros da aldeia/da cidade.

No âmbito do casamento e do parentesco existem alguns padrões privilegiados pelos grupos, pelo menos no plano do ideal e relacionado também a uma fração geracional da população (os mais velhos), que acham que os mais novos deveriam casar dentro do formato de ‘acordo entre famílias’ ou ‘dentro da etnia’.

No plano prático, os padrões vão sendo transformados com o processo de derrubada de importantes fronteiras étnicas, como as diferentes línguas e as formas tradicionais de ocupação territorial. O português se difundiu fortemente entre todos eles e o território ficou pequeno para tanta gente.

Os arranjos matrimoniais multiétnicos possibilitam a constituição de laços de parentesco e de solidariedade igualmente multiétnicos, ou seja, nas formas de se casar e nas formas de se relacionar entre parentes e amigos próximos há um extravasamento, uma sobreposição ou então uma multiplicidade dos conteúdos das pessoas/relações, pois elas convivem na pluralidade e formam pluralidade. No cotidiano elas geralmente extrapolam os absolutos, os limites, as definições, que lhes são esperados nas configurações políticas internas e pelo Estado e sociedade civil não-indígena.

No cotidiano, nas práticas sociais locais, as pessoas manifestam conhecimentos difusos envolvendo várias tradições de saberes, que são transmitidas das gerações mais velhas para as mais novas através das relações de parentesco, fundamentalmente. O parentesco em São Jerônimo, sob um certo prisma, consegue conjugar práticas diversificadas dos diferentes grupos culturais nele residentes. Isto é, as práticas da solidariedade, partilha, troca, colaboração, etc. que transpassam as delimitações étnicas.

Viu-se anteriormente que os jovens recém-casados que contam com uma série de colaborações voltadas para a estruturação e estabilidade de si e do seu núcleo familiar. Isso ficou evidente no caso de uma interlocutora recém-casada que, como visto acima, sempre contou com o acolhimento da mãe e do padrasto na casa deles (em momentos de brigas e separações de seu esposo), bem como teve o apoio de tios (MB e MZH) e tias (MZ e MBW) prestativos no momento em que estava construindo a sua própria casa.

Além de solidários aos casais de jovens recém-casados, de múltiplas formas, os parentes também *ajudam* tomando conta das crianças, cuidando dos mais velhos, dos mais novos, dos doentes, etc. Também os afins próximos vão sendo consanguinizados nesse sentido, como demonstrado na relação entre esposos (que também é marcada pelo cuidado) e na relação entre tios (neste caso os cônjuges das irmãs e irmãos de pai/mãe) e sobrinhos e mesmo entre sogras e noras (marcada por ajuda, colaboração).

Entende-se a partir disso, que a solidariedade é uma característica do tipo de relação social mantida entre os que se chamam parentes. A respeito dessas práticas associadas aos valores do parentesco, do convívio entre os que são próximos, muitos etnólogos do contexto amazônico já escreveram, tornando evidente o quanto elas são difundidas entre os indígenas sulamericanos de uma forma mais ampla e o quanto estão amparadas sob certos princípios presentes nas relações cotidianas (OVERING, 1991; BELAÚNDE, 1992; MCCALLUM, 1998; GOW, 1991, SANTOS-GRANERO, 1991, LAGROU, 2007).

Em São Jerônimo os papéis do cuidado, da alimentação e da educação são fortemente atrelados aos parentes. A *criação* é a prática desses papéis no período de formação de uma pessoa. E apesar dessa tarefa, que também faz os *parentes*, ser associada aos pais consubstanciais, ela extrapola a substância, pois está no aspecto diário, do convívio (por isso os maridos das mães acabam virando pais e por isso as avós viram mães, os padrastos viram pais, etc.).

Joana Overing (1991) é conhecida por representar um fluxo de pesquisadores que se focaram teoricamente na questão da sociabilidade e convivência no interior dos grupos indígenas, que demonstram uma vida centrada na intimidade, nos valores ligados ao afeto, ao cuidado, ao bem viver. Nas relações de parentesco em São Jerônimo, independentemente dos vínculos de etnia, ficam expostos valores positivos a respeito do convívio, comensalidade, partilha, cuidado, etc. Mas nos vínculos de etnia não estão critérios independentes das relações de parentesco, pois são através delas que as pessoas desenvolverão um repertório de identificação. Espera-se aqui que alguns dos valores associados ao parentesco, bem como ao

casamento, tenham ficado esclarecidos para poder no próximo capítulo demonstrar essa relação entre parentesco e etnia.

CAPÍTULO 3 – *MISTURA*

Aqui Kaingang e Guarani está tudo misturado. Lá é uma casa de um Kaingang e aqui é uma casa de um Guarani. Se você mora numa casa Guarani, vizinho seu é de uma casa Kaingang. Marcelinho Guarani (06/09/2014)

3.1 Introdução: conceitos, categorias, discursos, contextos

Segundo Roy Wagner (2010), é preciso captar o modo nativo de fazer a sociedade, e não suas semelhanças com nosso modo de classificar grupos. Para garantir que a criatividade dos povos seja devidamente manifestada é salutar mostrar como entendem suas coletividades e qual é o modo com que as realizam, e não a partir de pressuposições ocidentais, tal como o conceito de “grupo”. Um bom recurso para esse desafio, segundo o autor, seria pensar como as pessoas se criam socialmente nos seus ambientes e aos seus termos.

No pensamento ocidental costuma-se definir grupos com base na residência, genealogia, política, economia, trabalho, etnia, entre outros aspectos. Esses são critérios que podem ser aplicados em certos contextos e em outros não. Nos casos em que os critérios nativos seguem conteúdos semelhantes às definições ocidentais e vice-versa, da mesma maneira, as formas com que as sociedades indígenas determinam os seus próprios “grupos” devem ser bem caracterizadas pelo pesquisador, porque dificilmente são idênticas àquelas das sociedades ocidentais (WAGNER, 2010, p. 244).

São sempre insatisfatórias as formas de conceitualizar as coletividades dos outros partindo de fora dessas coletividades, por isso os conceitos e categorias que vem sendo trabalhados aqui estão apoiados nas formas de pensar e agir das relações cotidianas em São Jerônimo. Só dessa maneira se poderia apreender o que querem dizer quando falam em *etnia*, uma noção que a mim só remetia aos recursos analíticos clássicos das ciências sociais. Esse campo de aproximações dos conceitos e categorias nativo/antropólogo obriga o(a) pesquisador(a) a refinar ao máximo as formas de conceitualizar locais para não deixar o terreno propício às generalizações etnocêntricas.

Viu-se anteriormente que, ao contrário do que se pode pensar, em São Jerônimo as pessoas não estão separados em aldeias distintas nem em espacialidades afastadas umas das outras, como é muito comum em terras indígenas que abrigam Kaingang e Guarani. Esse tipo de proximidade espacial intensa é considerada por eles como fator da *mistura* e também a sua consequência.

Um termo ambíguo utilizado em SJ é *comunidade*. Essa referência opera de diferentes maneiras, mas interessa ressaltar um contraste. Existe a noção de *comunidade* de modo geral, que é englobante de todos os moradores, geralmente em contraste com os *brancos*, as pessoas da cidade; e ‘comunidade kaingang’ e ‘comunidade guarani’ são enunciados utilizados em contextos de demarcação do coletivo de atuação ao qual as pessoas se associam, e estão muito atrelados com os *lados*, como será visto em detalhe no próximo capítulo, que por sua vez estão associados às definições de Kaingang e Guarani mas vão além delas.

Eventualmente as pessoas podem empregar *comunidade* em conjunção com os nomes dos caciques. ‘A comunidade do cacique João da Silva’, por exemplo, parece compreender todas as unidades básicas de participação nos *lados*, isto é, todos os casais e famílias nucleares que se mantêm relacionados a este cacique, com todas as implicações dessa conexão. Elucidando de outra forma, uma forma de expressar grupos em São Jerônimo é através das diferentes noções de *comunidade*: primeiro enquanto uma unidade frente aos ambientes dos não-índios, como as cidades, e segundo enquanto diferentes composições da instituição dos *lados*.

Outros referenciais coletivos empregados comumente são *banda* e *turma*, que geralmente apontam uma espécie de representante ou figura principal de um coletivo como ‘a banda do Deca’ ou a ‘turma do Cabreira’. Geralmente estes termos abarcam um número indefinido de pessoas relacionadas a homens ou mulheres de destaque social, sob o ponto de vista de suas redes de parentesco e afinidade, de amizade/colaboração, das redes de poder internas, entre outros critérios de referência.

Não só de *comunidades* e *turmas* se fazem as referências coletivas, pois as designações que desde o exterior são chamadas “étnicas” também estão operantes em São Jerônimo, sob a palavra igualmente escrita e enunciada de ‘*etnia*’ associada aos *Kaingang*, aos *Guarani* e aos *Xetá*. Eu, quando ali cheguei, esperava que os conteúdos que eles associavam a essas designações fossem igual àqueles que eu presumia deles. Mas não foi nada disso, e além do mais essa preocupação está inserida em um contexto de disputas políticas que vieram a borrar ainda mais essa noção, tanto a daqui quanto a de lá.

Explico: Ocorreu logo nos primeiros contatos, na curiosidade por discernir quem era quem nos termos em que havia ouvido qualificarem as pessoas dali: quem seria Guarani? E os Kaingang, como são? E os Xetá? Na *escola velha*, uma conversa descontraída entre um grupo de mulheres acontecia durante o almoço (no intervalo de um curso de culinária que se realizava na cozinha do local). Ocorre que ingenuamente perguntei para uma delas se uma determinada pessoa da qual estavam falando era da etnia x. A primeira resposta foi: ‘aqui não tem disso,

não, aqui é todo mundo misturado’ e outra ‘ela é do *lado* x, mas de etnia assim, não sei dizer, não’.

Em outras ocasiões e de outras maneiras ouvi a mesma afirmação, de que em São Jerônimo ‘todos estão misturados’. Entretanto, em uma série de contextos diferentes as pessoas que se reconheciam ‘misturadas’ falavam das suas partes constitutivas, que bem reconheciam e sobre como elas implicavam diferentes tipos de comportamento e vivência. A partir daí reconheci a existência de tipos de *mistura*, que pareciam possibilitar diferentes ações e modos de viver a vida em São Jerônimo assim como percebi que a *mistura* não existe senão imbricada na separação, isto é, com a não-mistura.

A contraposição sociológica à *mistura* estaria no recurso à memória do passado (ao tempo dos *antigos*) e aos indígenas atuais considerados *puros* que estariam dando uma espécie de continuidade à forma de vida dos *antigos*. Isso quer dizer, de modo resumido, que ocorre a prática da língua nativa por parte da pessoa ou da família dela, a forma de viver é simples, com poucos bens associados aos não-índios e, muito importante frisar, não haveriam tantos casamentos com não-índios entre os seus parentes próximos, principalmente em sentido ascendente.

Viu-se no capítulo anterior que ocorre uma intensa sociabilidade – que de uma perspectiva exterior pode-se chamar multiétnica –, que configura inúmeros casamentos entre pessoas designadas por categorias distintas, e que, ao terem filhos ou pegarem para *criar*, é comum que os pequenos se socializem e se auto-referenciem junto àquelas pessoas que lhes cuidaram, ensinaram, deram de comer, etc. O capítulo anterior focou nos laços afetivos que são desenvolvidos ao longo do processo de vida das pessoas, do cotidiano de se fazer parente: é a construção de uma relação a partir do convívio e cotidiano, onde impera a ajuda, o cuidado, o conhecimento, etc. Por isso, no sentido da forma das relações, dos valores e ações associados aos parentes, há pouca margem para as distinções em termos de etnia.

As relações de parentesco parecem lhes assemelhar, mas por outro lado, o que lhes desassemelha são os repertórios de conhecimentos e práticas sociais transmitidos: alguns são mais socializados pelos parentes que são Kaingang, outros apenas pelos parentes que são Guarani, por exemplo. Apesar do discurso da *mistura* que flexibiliza as definições, elas não deixam de estar presentes.

Mistura → *etnia*

Semelhança/englobante → dessemelhança/particularizante

Em sentido semelhante à Wagner, mas preocupado com as categorias sociais dos nativos, Peter Gow (1991, p. 13) também mostrou como a ideia de etnia, sendo de matriz ideológica ocidental, pode mais dificultar do que elucidar as situações e problemas enfrentados na análise do(a) pesquisador(a). Segundo ele, não se pode pressupor como pensam e organizam essas categorias, pois não são modos de classificação que levam em conta os mesmos parâmetros que sociedades estrangeiras levam.

Pretende-se situar determinadas práticas e ideias no interior da vivência efetiva das pessoas, como o conceito de *mistura* que é o tema deste capítulo. Para tanto é pertinente esclarecer ordens de discurso que levantam distintas apreensões.

Como já tivemos a oportunidade de acompanhar com as ideias sobre *comunidade*, existem diferentes tendências de discurso em São Jerônimo, há uma relacionada com entendimentos colocados pela relação com as pessoas de fora da aldeia, e uma relacionada aos agentes internos, e existem obviamente os entre-discursos, que ocorrem entre as duas esferas de experiência.

Alguns discursos que se voltam “para fora” valorizam aspectos homogeneizantes frente às multiplicidades internas, como será visto através da oposição entre *índio* e *branco*. Em alguns destes contextos são escamoteadas as diferenças internas entre os grupos em razão de uma reflexão mais ampla acerca das diferenças com os não-índios. Apesar disso, não se pode desconsiderar que também os não-índios não são iguais da perspectiva indígena, pois o que os moradores de SJ falavam para mim não é o mesmo que falam para a FUNAI, ou para o Ministério Público, para os pesquisadores de projetos diversos, e para outras entidades de poder. E junto a esses órgãos políticos os responsáveis por cada grupo em São Jerônimo se delimitam, estabelecem fronteiras (através das categorias Kaingang, Guarani e Xetá).

Da mesma maneira, os discursos internos também não são sempre os mesmos, eles dependem dos contextos históricos, políticos ou outros. Foi identificado, porém, que o idioma da mistura é uma dessas formas de pensar comuns, é a maneira como muitas pessoas pensam as suas relações cotidianas. Na roda de mulheres descrita no início do texto, onde pareciam muito à vontade, uma delas utilizou a noção de *mistura* como contraponto à noção que eu havia lançado, de *etnia*. Minha interlocutora, considerada ‘mestiça Guarani’, naquele contexto de fala ressaltou a ideia de *mistura* como característica coletiva englobante – cuja manifestação primordial estaria no fato do casamento entre pessoas diferentes – contrariamente à ideia particularizante de etnia.

As sessões que seguem foram pensadas a partir de duas grandes frentes. O conceito nativo de *mistura* engloba o conceito de *mestiço*, e este último é uma forma específica de

mistura. Estas conexões entre *mistura* e *mestiçagem* levaram a dividir o capítulo de forma sistemática na tentativa de diminuir a imprecisão no fundamento dos conceitos, das categorias, dos contextos de seu emprego e das instituições que se embaralham com esses termos.

Um primeiro conjunto de sessões trata da *mistura* entre indígenas, esclarecendo sua conexão com a ideia nativa de *etnia*, que por sua vez envolve os *índios puros*, e esclarecendo também a sua conexão com os *ladros*. O segundo conjunto se dedica aos desdobramentos do conceito de *mestiçagem* da forma como é usado em SJ, iniciando com a distinção e esclarecimento sobre as categorias nativas de *branco* e de *índio*, depois passando para a reflexão acerca dos modos que distinguem as partes indígena e não-indígena da pessoa *mestiça* e finalizando com uma discussão sobre os diferentes *sistemas do índio e do branco*.

3.2 A *mistura* das *etnias*

Em certo sentido, a noção de *etnia* está presente no interior de São Jerônimo, quando se manifestam sobre o casamento, por exemplo, ‘casar dentro ou fora da etnia’ é dividir a coletividade em categorias excludentes. Etnia, assim, para além de um conceito analítico aqui utilizado, também é um conceito nativo.

As *etnias* são Guarani, Xetá, Kaingang. Os *brancos* não costumam ser referidos através dessa noção. E o casamento entre pessoas consideradas de *etnias* diferentes impuseram a questão de vínculo étnico que antes não havia. Como bem colocou Costa, observando a forma de pertencimento social dos sub-grupos Kanamari,

No passado postulado, quando os subgrupos eram geograficamente circunscritos e endógamos, a pergunta acerca do subgrupo de pertencimento de um Kanamari era redundante. Uma determinada pessoa nascia filha de pais de um mesmo subgrupo, em uma área da qual esse sub-grupo era ‘dono’ (*-warah*), e onde a partir de então cresceria. No entanto, como opera essa lógica em um contexto em que o rio não é associado com nenhum grupo específico, e em que os pais de uma pessoa, e às vezes até os avós, são eles próprios frutos de casamentos entre *-dyapa* [subgrupos] distintos? (2007, p. 177-178).

Se no passado não fazia sentido a reflexão acerca do “pertencimento” a um sub-grupo, com o contexto do avanço não-indígena sobre os rios de ocupação e circulação tradicional, como o rio Itaquai, alguns subgrupos acabaram se aproximando, passaram a coabitar e a casar entre si, desfazendo as auto referências fluviais específicas que os subgrupos mantinham (de serem *-warah*, isto é, donos, de certos rios).

Os Kanamari hoje não associam o Itaquai a nenhum grupo específico, pois o processo histórico de co-residência e intercassamentos possibilitou a emergência de uma nova categoria que é a ‘terra dos Kanamari’, que deixa indeterminado o pertencimento a qualquer subgrupo.

Mas isso não os impede de manterem certas referências étnicas a coisas ou acontecimentos específicos: associam aos Macaco de Cheiro-*dyapa* “(...) antigas capoeiras que existem nos pontos mais altos do rio”, observa Costa (2007, p. 177).

Borrando as definições particulares de uma forma semelhante está a ideia da ‘terra dos Kanamari’ e a ideia de que são ‘todos misturados’ em São Jerônimo, ambas estão atreladas a contextos de coabitação e intercassamentos. Por outro lado, as antigas classificações ainda vivem, como visto no exemplo acima no qual se relaciona Macaco de Cheiro-*dyapa*/capoeiras dos pontos altos do Itaquai. Em São Jerônimo também as distinções não são totalmente apagadas, existem os contextos em que elas se efetivam, como na prática das línguas nativas, nas histórias dos parentes antigos, na definição de com quem se deve ou não casar (como acompanhado no caso dos desacordos geracionais entre mulheres Xetá), etc.

A *mistura* está atrelada à convivência dada através da proximidade espacial. Certa vez, numa noite de festas, encontrei com Marcelinho Guarani e ele começou a expor algumas insatisfações a respeito das constantes brigas entre os *lados* políticos que acossam SJ de tempos em tempos, concluindo que não fazia sentido pôr em risco a convivência pacífica entre os grupos, que estão tão entrelaçados espacialmente e sociologicamente ali: ‘Aqui Kaingang e Guarani está tudo misturado. Lá é uma casa de um Kaingang e aqui é uma casa de um Guarani. Se você mora numa casa Guarani, vizinho seu é de uma casa Kaingang’. As brigas, me parece, são perigosas por ameaçar o ideal de convívio entre *parentes* que, em SJ, são de três grupos étnicos distintos e embolados.

Morar próximo é uma das qualidades dos parentes, como se pode acompanhar na apresentação sobre o parentesco no capítulo passado. Existe uma ideia em São Jerônimo de que todos são ‘meio parentes’, no sentido das relações intensas e extensas existentes entre eles. A forma de ocupação espacial segue o modelo das parentelas, conferindo uma unidade a determinados parentes e afins próximos (que se encontram, fazem trocas, se cuidam, fazem companhia, etc.), mas por outro lado as próprias parentelas são compostas por afins próximos de outras etnias e pelos filhos desses casamentos interétnicos, que não são necessariamente da mesma etnia associada àquela parentela, a depender das situações expostas no capítulo passado: como os rearranjos matrimoniais que expõem às pessoas ao convívio ou a trocas com tipos variados de pessoas.

Na concepção Kanamari de quem sejam os parentes verdadeiros, estão critérios como não poder casar, estar sob o comando de um mesmo chefe e morar na mesma aldeia. Segundo Luiz Antônio Costa (2007, p. 169), para os Kanamari as pessoas que vivem espacialmente próximas, são próximas também genealogicamente ou por via dos laços matrimoniais. Muito difundido nos meios acadêmicos sobre o parentesco na Amazônia é o seu caráter performático, em que distinções equivalentes como ‘parente próximo’ e ‘parente distante’ (ou para o caso de SJ, entre ‘parente’ e ‘meio parente’) estão baseadas em um processo de consubstanciação daqueles que co-residem.

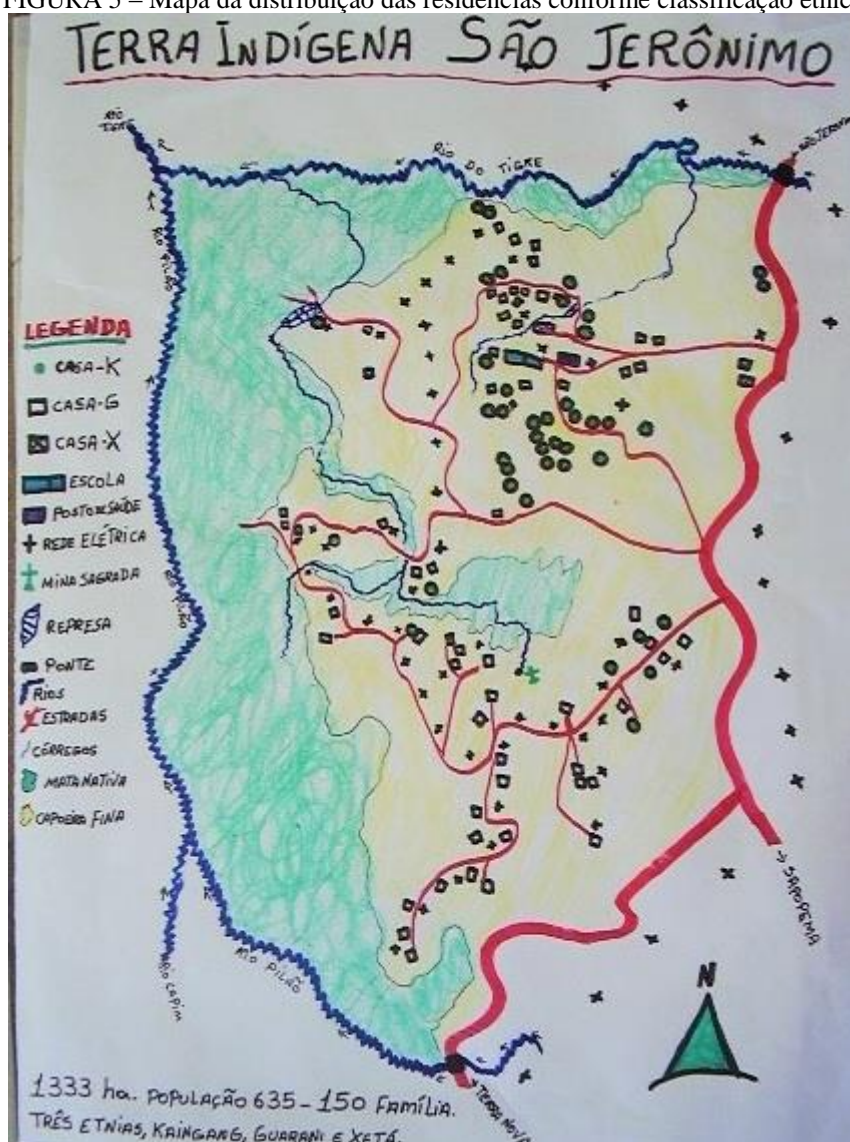
Esse processo manifesta-se frequentemente em mudanças que se dão no grupo: pessoas que comem juntas, trabalham juntas, tomam conta umas das outras e vivem próximo umas às outras transformam-se, por meio dessas interações, em parentes. De acordo com Vilaça, “isto implica o foco em uma diferença radical: em contraste com nossas próprias ideias, informadas (pelo menos a partir do fim do século XIX) por uma concepção genética de parentesco, em que a substância determina as relações sociais, na Amazônia, relações sociais determinam a substância”. (COSTA, 2007, p. 170 *apud* VILAÇA, 2002, 352).

O autor ressalta a condição da existência de níveis de chefia na configuração da noção de parente dos Kanamari. Com base na fala de Marcelinho e nas menções à truculência de caciques passados, que são muito comuns, parece que os chefes políticos, justamente, são tidos como responsáveis por muitas das desordens em SJ. A eles também são atribuídos papéis considerados fundamentais na integração interna (papel moral, propositivo, ordenador, controlador, entre outros) e sob a égide desses critérios são objeto de atenção constante por parte dos moradores comuns. Mas ao contrário de garantir a segurança e estabilidade buscada pelos que se associam a eles, muitas vezes são os líderes os causadores de desequilíbrios e desavenças entre aqueles que, ao modo nativo, são vistos todos como ‘meio parentes’.

O quadro abaixo elaborado em 2008 por um casal Kaingang/Guarani, representa a distribuição das moradias no interior de São Jerônimo, com ênfase na identificação étnica associada a cada uma delas.⁵⁷ Hoje, pode-se fazer inúmeras correções, pois houve a transferência de muitas famílias para outras terras indígenas nos últimos meses e, além disso, núcleos familiares se movimentam com frequência, tanto para fora quanto dentro da aldeia, de acordo com a conjuntura prática de morar, observada anteriormente.

⁵⁷ Cujos autores foram o casal João e Ângela, que produziram o mapa durante o Curso de Formação de Professores, realizado em 2008.

FIGURA 5 – Mapa da distribuição das residências conforme classificação étnica.



Fonte: FERNANDES, Ricardo, 2008.

Observando a representação cartográfica acima pode-se compreender melhor a respeito do que está falando Marcelinho quando enfatiza o envolvimento espacial entre as pessoas de diferentes etnias em São Jerônimo. Percebe-se como residências identificadas como Kaingang e aquelas identificadas como Guarani estão entremeadas, mesmo havendo áreas de maior concentração de uma ou outra etnia, onde geralmente estão concentradas grandes parentelas.

Anteriormente tratou-se da mobilidade praticada pelos indígenas da região, que é um dos fatores que interliga as terras indígenas (principalmente Barão e SJ). Mas as formas de mobilidade não se restringem a este nível de circulação inter-terras indígenas, elas também ocorrem, como vimos no caso do Barão, inter-aldeias. Em São Jerônimo não existem aldeias, mas as pessoas também realizam movimentos de ocupação e desocupação de casas ou áreas de habitação dentro da espacialidade da T.I., movimentando-se de forma intensa em razão dos

mais variados motivos, muitos deles se confundem com aqueles que levam às mudanças para fora de SJ, visto no capítulo passado: casamentos, separações, brigas, trabalho, etc⁵⁸.

A *mistura* não se restringe ao espaço, ela também é característica constitutiva das pessoas. Entender a noção de *etnia* é fundamental para apreender o que é que se tá misturando nelas.

Cada pessoa sabe falar especificamente qual a sua *etnia*. E quando alguém se reconhece “eticamente”, seja como Kaingang, Guarani ou Xetá, pretende com isso informar sobre certas lembranças próprias ou histórias contadas pelos mais velhos sobre práticas antigas desses grupos, como conhecimentos adquiridos na caça ou na relação com a mata, os acampamentos à beira dos rios, as armadilhas específicas para capturar certos animais em terra firme ou na água, certas formas de lidar com a terra para a produção agrícola ou na coleta de certos frutos e plantas, materiais e maneiras para se construir as estruturas de habitação, uma ampla gama de alimentos e plantas considerados de consumo tradicional, entre outros aspectos.

Entre os Kanamari também existe a noção da pessoa *misturada*, que é a forma de designar aqueles que mantêm uma identidade subgrupal múltipla, ou seja, que são resultado do envolvimento de uma pessoa de um certo subgrupo com outro. Essas pessoas, assim como em SJ, sabem informar todos os subgrupos aos quais estão ligadas.

A identidade múltipla resultante não é necessariamente usada de forma instrumentalista, de modo que uma pessoa clame pertencer a certo subgrupo X quando estiver entre membros deste. Isso não surtiria efeito algum, caso a pessoa o fizesse, uma vez que é sabido que ela é ‘misturada’, e não há motivo para que ela o negue. Conforme me disse certa vez uma mulher, enquanto eu insistia em estabelecer uma única identidade a ela, “Eu sou muitas” (*adu wih*), e era isso que ela queria enfatizar (COSTA, 2007, 180).

A respeito do contexto de São Jerônimo cabe duas informações relativas à *mistura*, tendo em vista o exposto sobre os Kanamari: Tanto existem aqueles que exaltam a multiplicidade conferida através dessa definição social, quanto existem aqueles que percebem-se mais conectados a apenas um grupo. E não apenas isso. Ainda é possível reconhecer-se na sua constituição múltipla em certos momentos, e adotar certa definição em outros. “Instrumentalista” ou não, as categorias étnicas são objetos políticos e de poder diferencialmente mobilizadas pelos indivíduos através de certas motivações, intenções ou expectativas que fazem sentido para os agentes. Veja-se o caso dos Xetá.

⁵⁸ A construção das novas casas do *lado guarani*, por exemplo, também movimentou e transformou a forma de ocupar lugares no interior de SJ, provocando um considerável rearranjo residencial, tanto daquelas famílias que se mudaram para o local, quanto das outras famílias que se mudaram para as casas que as primeiras deixaram.

Em São Jerônimo todos reconhecem os descendentes diretos e indiretos de Tikuein e Ñ como xetás. Eles identificam seus filhos e netos desta maneira, sobrepujando as identificações dos parceiros matrimoniais diversos. A filiação é cognática, pois as pessoas apontam e consideram os parentes de ambos os lados, mas a transmissão identitária é unilinear (seja matrilinear ou patrilinear). A senhora Kaingang de quem se tratava anteriormente, por exemplo, tem filhos casados com mulheres Xetá, e ela reconhece os netos dessas relações como sendo xetás, na ocasião dos conflitos envolvendo pessoas desta *etnia* ela comentou:” Por causa das brigas, eles queriam mandar expulsar os Xetá. Mas como que vai expulsar se os netos da gente são tudo *xetazada*?”. Da mesma maneira, os filhos e filhas de Dival Xetá, frutos de sua relação com a esposa Guarani, são também Xetás.

Essa autoidentificação tem uma ressonância interna importante, pois dessa perspectiva a *etnia* se amplia em termos numéricos e se fortalece. E essa importância estratégica, no sentido de sobrevivência mesmo, também se estende às relações com o mundo dos *brancos*, que lhes causa medo e indignação; entre outras coisas, é por isso que precisam de uma ação coesa e firme em relação as suas identificações.

Nesse sentido, é completamente possível uma pessoa ser de duas etnias ao mesmo tempo, ou ser de uma em um momento e de outra em outro momento, valorizar apenas uma delas e se distanciar da outra, ser de uma etnia que não tem nada a ver com aquela do pai ou da mãe de sangue: ser, por exemplo, da etnia do marido da mãe, como explorado no início do capítulo.

Este último exemplo é colocado com um sentido semelhante ao que as sociedades ocidentais conhecem por “adoção” entre um “padrasto e enteado”, e os Xetá, assim como os Guarani e Kaingang, também são praticantes desses reordenamentos familiares que podem levar a reordenamentos no pertencimento étnico. Veja-se com maior detalhe o caso de Zézão.

Tikuein Xetá, quando se casou com Dona Conceição ela já tinha um filho, fruto de seu relacionamento com um homem Guarani de Laranjinha. E esse filho, assim como seus irmãos, reconhece a relação de filiação que mantinha com Tikuein: segundo ele, quem o *criou* foi este homem, da mesma maneira como todos os outros filhos dele foram, ele lhe ensinou as mesmas coisas, sempre dava as mesmas coisas para todos, protegia a todos igualmente.

Um jovem rapaz Xetá, por exemplo, com o qual não havia conversado ainda, foi identificado por um interlocutor da mesma etnia como ‘sobrinho’. Em uma dada ocasião pude conversar com ele, sem saber quem era exatamente, e ele se referia constantemente à senhora com quem morava como “mãe”, a qual demonstrava frequentemente muita preocupação a respeito dele, o típico cuidado que as mulheres geralmente têm com os seus semelhantes e filhos

principalmente. Quando consegui cruzar as informações, mais tarde, descobri que o jovem é neto dessa mulher, é filho da filha dela. No entanto, foi a sua avó que o criou desde pequeno. Sua “mãe biológica”, no entanto, não deixou de ser sua mãe, pois o rapaz também a chama assim.

O parentesco, nesse sentido, não é questão de sangue, embora esteja relacionado. É mais uma relação social, marcada principalmente pelas relações de cuidado, educação e solidariedade. A prática da *criação* pelo cônjuge da mãe e da adoção e criação dos filhos dos filhos (pelos avós) redefinem as orientações de parentesco sem que haja grandes dramas familiares, como geralmente ocorre nas sociedades ocidentais, onde a ideia de conexão de sangue é levada a sério e por ela travam-se intensos conflitos e desavenças. O vínculo étnico nestas últimas sociedades é considerado um acontecimento imutável, conferido em grande medida pelo local onde se nasce e a tradição e biologia especiais de um grupo, enquanto que neste contexto de São Jerônimo a identidade é construída no processo de *criação* da pessoa.

Acredita-se localmente que se adquire mais conhecimentos de uma das partes constituintes, ou de uma das partes da família, mais do que da outra, por isso, apesar de haver o reconhecimento da própria dualidade constitutiva, geralmente as pessoas reconhecem uma definição apenas, a *etnia* da qual se ‘*puxou* mais’. Veja-se.

Quando Ivone Guarani me falava a respeito do ‘curso de miss’ que se aproximava como parte das comemorações do Dia do Índio, ela observou três disputas separadas: para miss Xetá, miss Kaingang e miss Guarani. Eu a indaguei sobre a maneira como as moças iriam escolher para qual etnia desfilar, tendo em vista o vínculo muitas vezes dual que muitas delas teriam. Minha interlocutora foi direta: ‘Vai pelo lado que puxa mais, né, pelo grupo que se identifica mais, elas que escolhem’.

O pertencimento étnico, portanto, tem íntima conexão com as relações de parentesco, principalmente as de filiação. Uma pessoa que é *criada* por alguém, mesmo sem ‘ter nascido dele(a)’, desenvolve afetividade por ela ou ele, o que geralmente inclui o compartilhamento desses elementos subsumidos na ideia de etnicidade.

Para a questão da “afiliação subgrupal” das crianças, no caso de casamento misto dos pais, Costa (2007, p. 178-179) diz que os Kanamari dão uma solução aparentemente simples, que é o pertencimento ao subgrupo paterno. No entanto, em um contexto onde se credita ao esperma do homem a força propulsora para a geração e desenvolvimento do feto e onde as relações extraconjugais são comuns, é possível conceber que os homens com os quais a grávida manteve relações sexuais tenham ajudado a formar a criança, tendo ela assim uma paternidade múltipla. Entretanto, só é pai (*pama*) da criança o homem que está casado com a mãe quando

ela nasce, sendo que a relação dela com os homens que ajudaram a formá-la é ignorada. A transmissão patrilateral do pertencimento ao subgrupo, por conseguinte, não se relaciona com uma transferência de substâncias

Como visto no capítulo passado, é comum que certas relações sociais de parentesco ocorram com as pessoas ‘das quais se nasceu’ e aqui, da mesma forma é comum que a etnia da pessoa esteja associada com os geradores dela, chamados pai e mãe. Como demonstrado por autores amazonistas (BELAÚNDE, 2002; VILAÇA, 2000, 2002), através da convivência, da sociabilidade cotidiana (isto é, cooperação em atividades cotidianas, compartilhamento de comida, cuidado mútuo, etc.) as pessoas se consubstanciam. Este parece ser o caso das relações sociais de cuidado e *criação* observadas anteriormente, em que os maridos das mães, através desses processos, acabam por se tornar pais. E, existindo uma tendência patrilinial no caso dos casamentos mistos (de etnias indígenas) em SJ, é possível que aquele que se torna pai por *criar* uma pessoa também dê a medida da *etnia* da criança.

Em relação ao parentesco, a proposta de Gow (1991) (que também compartilha destas interpretações) é pensar neste tipo de relação social não tanto como baseada na questão de consanguinidade, mas na memória do cuidado dos outros. As relações entre parentes são relações de cuidado entre uns e outros, o que implica trabalhar e produzir para alimentar e cuidar. O cuidado gera relações de afetividade que constituem a memória das pessoas, e isso é o que torna os laços de parentesco duradouros.

Em São Jerônimo, para os casos de casais reconhecidos como de uma mesma etnia o pertencimento do filho ou filha é automático. Mas para uma grande quantidade de casais que não se reconhecem de uma mesma origem sócio-cultural, aos seus filhos é conferido um reconhecimento ligado às etnias. Este vínculo inicial geralmente é conferido de forma patrilinial, mas também há casos em que um dos cônjuges apresenta maior prestígio social, no sentido das relações de poder a que se conecta ou a sua *pureza*, entre outros critérios, de modo que a criança tende a ser mais vinculada com essa pessoa do com que a outra.

Como visto na caso de Zézão, que é filho de guaranis mas se reconhece Xetá, foi o processo de *criação* e cuidado oferecido pelo marido da mãe, Tikuein, que possibilitou a formação do seu vínculo étnico. Isso se aproxima do que Costa (2007, p. 179) indicou sobre o problema do pertencimento subgrupal dos Kanamari filhos de casamentos mistos.

(...) Este parece ser o caso, uma vez que até mesmo as crianças que são socialmente reconhecidas como fruto de relações correntes de uma mulher com homens que não o marido são classificadas de acordo com o subgrupo deste: ele caçará para a criança, cuidará dela e a criará, e, assim, será a sua identidade

que importará para a criança. [...] todas as crianças de casamentos mistos são representadas como pertencentes ao subgrupo do pai.

É preciso ter em mente que esse modelo não é rígido, até porque em São Jerônimo, sendo alto o número de rearranjos conjugais, ele facilmente entraria em colapso, pois não seria possível que a cada mudança de marido a criança fosse reclassificada. Estamos aqui falando de relações relativamente duradouras, em que o homem, o pai, passa pelo menos por algum período tido como importante na vida de uma pessoa, como é o caso da infância, onde se adquirem habilidades e conhecimentos que a formarão.

Quadro 2 - Segundo a etnia e o motivo para essa classificação.

Etnia	Razão						
Kaingang	Pais e avós						
Kaingang	Mãe e avó						
Kaingang	Pai						
Kaingang	Mãe						
Kaingang	Pais						
Kaingang	Pais e avós						
Guarani	Pai						
Kaingang	Mãe						
Guarani	Pais						
Guarani	Pai						
Kaingang	Mãe e familiares dela						
Kaingang	Pai e mãe mestiços, decisão própria						
Guarani	Pai Guarani e mãe Kaingang, esposa e filhos passam a ser da etnia do esposo e pai						
Kaingang	Mãe Kaingang e pai mestiço						

Fonte: Elaborado por mim com base em material do C.E.I Cacique Koféj, 2016.

O quadro mostra a classificação étnica e o significado atribuído a ela em uma mostra de 14 pessoas. Observa-se que apenas 4 indicam pai e mãe de uma mesma etnia, onde 3 são Kaingang e 1 Guarani. Chama atenção que muitos relacionam a sua herança étnica de forma linear, porém variante. Alguns indicam a mãe como transmissora e outros indicam o pai, ou então a “mãe e os avós” ou “mãe e familiares dela”.

Em um dos casos, sendo ego filho de pai Guarani e de mãe Kaingang, ele se declara Guarani e acrescenta ‘eu me considero Guarani mas sei mais coisas em Kaingang’. O aspecto da patrilinearidade parece estar agindo e, como se viu anteriormente no capítulo sobre parentesco, ocorre tanto entre os Kaingang quanto entre os Guarani. Mas também se viu como essa tendência é confrontada com inúmeros casos em que a transmissão da designação étnica ocorre através da linha materna, principalmente quando o cônjuge da mãe é *branco* ou de

trajetória familiar *mestiça*. Em outros casos ainda se pode adquirir identificação afetiva e étnica com o esposo da mãe, caso este siga os critérios de cuidado e educação creditados aos parentes mais velhos.

Versando sobre as pessoas múltiplas que são derivadas dos intercasamentos, essa apreciação sobre si demonstra que há algo que lhe faz uma coisa e ao mesmo tempo sabe-se muito sobre outra coisa, ou de outra maneira, que se é Guarani mas também se é Kaingang. Dada a amplitude desse tipo de constituição de pessoas, existe uma expressão que é dita em forma jocosa, ‘*Kaiguari*’, a respeito dos filhos de casais constituídos por Kaingang e Guarani.

Estas são formas de classificação envolvendo intercasamento e interetnicidade, uma situação complexa que leva aos grupos sociais reverem as determinações tradicionais de pensamento e comportamento. Isso é atestado também para os casos de *mistura* com os *brancos*, mais conhecido como *mestiços*. No caso de um Kaingang que diz ser filho de dois mestiços – provavelmente *mestiços Kaingang* – ele ressalta a tomada de uma decisão para sua identificação como *Kaingang*. Não está escrito na tabela, mas ele ainda indica uma conexão com os Guarani, escrevendo que a bisavó da mãe é Guarani. Essas relações oferecem um panorama sobre as consequências na auto-identificação dos frutos desses matrimônios interétnicos. Para eles, sugere-se, o elemento da decisão está muito presente – apesar de precisar ser ativada através de uma tendência – como pôde-se verificar com a fala de Ivone.

Nos casos da tabela, em que os estudantes indicam o vínculo étnico em razão de ser aquele o atrelamento de seus pais (dos dois, pai e mãe), ou dos pais e avós, geralmente eles são ou estão próximos do status de *índio puro*, tendo em vista a realização dos casamentos ‘dentro da etnia’, principalmente. Os *índios puros*, da perspectiva dos *mestiços* e dos *brancos*, são pouco inteligentes e são rudes, mas ao mesmo tempo são considerados humildes e fortes conservadores dos costumes (focalizando a língua, regimes de memória ‘dos antigos’, etc.), são caracterizados pela produção de bens materiais e simbólicos considerados tradicionais e por manterem poucos casamentos com não-indígenas ou nenhum entre os parentes próximos, etc. Na hierarquia local a *pureza* é uma qualidade a ser buscada e mantida dentro das famílias.

3.3 Ser *misturado*, puxar para uma *etnia* e participar de um *lado*

Os *lados guarani* e *kaingang*, instituição política que organiza as *comunidades guarani* e *kaingang*, parecem ter a função de organizar cada qual a sua “parte”, seja em termos de moralidade, quanto de segurança alimentar, econômica, política, exercendo autoridade e controle aos coletivos que se submetem a eles.

Por mais que estejam convivendo próximas, que estejam *misturadas*, as pessoas são obrigadas a seguir uma das linhas instituídas por esse cenário político. Se o fluxo de intercasamentos e “intermoradias” é intenso, o contra-fluxo dos *lados* busca instituir definição, identificação, diferenciação.

A *pureza* está na base da constituição dos *lados* políticos, mas chamou atenção o fato da existência destes últimos não ser exatamente sobreposta pela noção de *etnia*, que dá nome aos mesmos. Os *lados* funcionam como uma instituição política com duas ramificações autônomas: o *lado guarani* e o *lado kaingang*, ambas lideradas por dois caciques diferentes e seus colaboradores, que são respaldados por núcleos familiares.

Os agentes responsáveis de cada família se associam a esses *lados* através de contratos orais, geralmente firmados com o próprio cacique de seu interesse. Observou-se anteriormente o alto índice de casamentos entre pessoas de referenciais étnicos distintos, então nesse caso não necessariamente os núcleos familiares vão ser de acordo às etnias que dão nome aos *lados* – apesar destes terem atrelamento étnico na sua configuração –, pois a maioria das famílias são inter-étnicas. Mas essas complexidades serão tratadas no capítulo seguinte.

A partir daí se está aliado a uma das frentes políticas institucionais da T.I. São Jerônimo, para as quais se deve ocasionalmente prestar certos serviços e das quais se recebem tanto benefícios quanto normatizações e penalidades. Cabe assimilar neste momento que, teoricamente, os *lados* agem como uma forma de contenção da fluidez da *mistura* ao tentar categorizar as pessoas de uma forma mais objetiva para gerir os recursos e poderes atrelados a eles.

A fala da mulher que não sabia dizer a *etnia*, mas sabia informar sobre o *lado* ao qual outra pessoa pertenceria é muito significativo. Está claro que há uma dinâmica envolvendo o contexto de *mistura* e o contexto dos *lados*. A sugestão aqui é de que, pelo menos frente aos *lados* a pessoa deve vincular, se posicionar, se categorizar de uma forma mais objetiva, não-dual, não-múltipla como acontece com as categorias étnicas difusas que são produzidas através dos casamentos mistos.

Chama atenção o papel estruturante dos inter-casamentos em São Jerônimo, pois eles estão mesclando indivíduos e grupos. Eles colocam em jogo uma multiplicidade de referências étnicas e as embaralham. É nesse sentido que as pessoas são *misturadas*. O casamento entre pessoas de referenciais culturais diferenciados estabelece a relação fundamental para a elaboração e reelaboração da conjuntura social e política. É comum, para as gerações de adultos mais novas, por exemplo, saber falar um pouco de Kaingang e de Guarani, tendo em vista a atuação da escola, que ensina ambos os idiomas e, nos últimos anos, a língua Xetá também.

Agem em São Jerônimo forças sócio-históricas que desestabilizam o que se entende externamente por uma terra indígena, com apenas um coletivo coeso e fechado, falantes de uma mesma língua, onde os moradores são representados por apenas um cacique, entre outros imaginários restritivos. Mas, por outro lado, também não se trata do imaginário exatamente oposto, onde tudo é diluído, mesclado, indiferenciado, onde as fronteiras são completamente desfeitas, pois aos *índios puros* se atrelam características bem definidas em termos étnicos.

As categorias étnicas, ou de *pureza* e *mistura*, não são como decisões que se impõem de forma essencial, ou em uma descoberta repentina, ou mesmo em um vai-e-vem de auto-identificações fugazes: quando a pessoa nasce, ela vai ser objeto de designações étnicas pelos pais ou parentes, seja apontando a sua *pureza* em uma etnia x, seja falando de sua *mestiçagem* ou *mistura* entre outras. Essa ideia é passada pelos familiares e demais parentes. Mas isso não quer dizer que o seu “destino esteja traçado”, pois a pessoa tem agencialidade nesse processo, ela pode decidir o que prefere ser ou qual tendência esteja fazendo mais sentido para ela. É nesse sentido que a noção nativa de ‘*puxar*’ mais para um grupo do que para outro está agindo. O grande problema, para as forças que estabilizam, é que essa agencialidade dos indivíduos frente às designações étnicas também estão em vigor na postura frente aos *lados*.

Entre os Karajá de Buridina, onde as pessoas também se concebem misturadas (fundamentalmente envolvendo duas partes, a indígena e a não-indígena) Eduardo Nunes (2014) observa que não se trata de uma questão de livre escolha assumir uma forma ou outra. As diferentes afecções, comportamentos, pensamentos que são associados a uma categoria ou outra, indígena ou não-indígena, precisam ser provocadas, elicitadas na pessoa misturada, por meio de relações e contextos específicos.

Em SJ, apesar de toda a *mistura*, as definições das diferentes agências sempre estão lá, não são insignificantes, pelo contrário, são significantes nos usos que fazem delas. A ideia de que se *puxa para* uma forma de existir no mundo mais do que para outra tem a ver com uma tendência ou um “*habitus*” mais acentuado de uma expressão étnica do que de outra.

A noção de *puxar* expressa diretamente a complexidade das identificações em São Jerônimo, pois ela deriva da convivência que os sujeitos mantêm com pessoas de uma certa etnia ou de outra. São reflexões acerca dos modos e ações no ambiente de convívio que servem como referências para qualificar o que é ser kaingang, guarani ou xetá, como suas atitudes, caráter, forma corporal, entre outros.

Eduardo Nunes (2009) observou que se trata de toda uma comunidade indígena que é capaz de acessar dois pontos de vista, *yni* e *tori*, indígena e não-indígena. Em São Jerônimo *mistura* é, mais especificamente, resultado das inter-relações dos próprios grupos

indígenas, já para a relação com os *brancos* a noção de *mestiço* é mais adequada. Mas a despeito disso, a base da teoria do autor sobre a *mistura* dos Karajá é muito semelhante ao modo como observo a mesma noção em SJ. Isto quer dizer que existe uma visão sociológica local sobre o próprio contexto de *mistura* e que essa ideia se realiza nos diferentes modos e afecções que são associados/as a uma forma étnica ou a outra.

É nesse sentido que a noção de *puxar* de São Jerônimo, converge com a noção de *mistura* dos Karajá. Essa tendência desenvolvida pelos ‘misturados’ versa sobre convivência, pois se trata de se identificar com aqueles que estão próximos, que oferecem parâmetros para os modos de ser dos sujeitos.

Os Guarani, em certos momentos são criticados pelos Kaingang alegando a sua vinculação com os *brancos*, desde o tempo em que os Guarani foram introduzidos à SJ pelo SPI. E estes últimos, por sua vez, entendem os Kaingang como atrasados, brutos. Mas também as qualidades de um e outro são eventualmente mencionadas. O grupo Jê é comumente visto como corajoso e com estilo de vida simples, ao passo que os Nandeva são vistos como bons articuladores com os *brancos*.

Em trabalho realizado em 2001 por Letícia Rothen, na época graduanda da UFPR, pôde-se verificar que a autora já constata um processo semelhante com o atual, mas que estava em formação (tendo em vista aspectos como a existência de apenas um cacique para todos os grupos e os conflitos que estavam em curso envolvendo esse cenário político). Ela via uma série de formas intensas de pensar e de se relacionar envolvendo Kaingang, Guarani e Xetá. Dizia ela:

Assim, quando se pergunta como é classificado o filho do Guarani com o Kaingang, *puros* ou *mestiços*, a resposta geral é que ele é misturado, porque o sangue mistura. Mas isso não impede que *puxe* mais para um lado do que para outro – e irá depender dos pais, que além do nome, passam a descendência. (ROTHEN, 2001, p. 50).

Também aí se observa a ideia de que se *puxa* mais para um lado do que para o outro, uma tendência que, em certa medida também impõe uma escolha para a pessoa *misturada*. No momento da pesquisa de Rothen (2001), os mestiços indígenas ou misturados eram crianças ou jovens com menos de 20 anos, a partir disso ela constatou que a mistura entre os indígenas de São Jerônimo não foi imediata: por um tempo os grupos étnicos mantiveram-se separados e mantinham críticas uns aos outros. Sendo assim, o processo de *mistura* seria datado mais ou menos da década de 1980, sendo que as primeiras famílias Guarani em São Jerônimo chegaram na década de 1950.

Isso é muito diferente da condição histórica do casamento com não-índios, que ocorre há muito mais tempo, havendo indígenas *mestiços* idosos em São Jerônimo. Rothen (2001) e Barros (2011) apontaram em seus estudos para o drástico contraste entre a configuração de São Jerônimo no início da vinda dos Guarani, que se mantinham separados no território, falavam diferentes línguas e mantinham costumes produtivos diferentes, mantinham socialidades separadas, para a situação atual das relações entre Kaingang e Guarani, que é marcada pela convivência intensa construída através dos inter-casamentos. Na apreensão das autoras isso teria tornado as fronteiras culturais mais abertas.

Assim, minha hipótese é de que a condição étnica hoje, não seria mais a CAUSA dos conflitos, mas sim um consequência deles. Ou seja, alguns conflitos de poder [...] se dão entre Kaingang e Guarani, mas não devido a sua condição étnica e sim às diferentes visões que cada um tem de como deve ser a *reserva*, que é decorrente de sua visão sobre o que é “ser índio”. Poder-se-ia argumentar que estas diferentes visões são decorrência da sua origem étnica, mas não acredito, pois isso não explicaria o apoio da quase maioria da população, incluídos Kaingang - que aliás, são a maioria - ao Guarani em questão. Assim, o fato de ser de tal ou qual etnia, quando pesa no julgamento dos indivíduos é apenas depois que já se instalou a situação de conflito por algum outro motivo. (ROTHEN, 2001, p. 40).

Por “ao Guarani em questão” a autora se referia ao único cacique que existia na época, Nelsinho Vargas (que é hoje o atual cacique do *lado guarani*). Segundo ela as representações vinculadas a ideia de “etnia” estariam fracas em função dos casamentos e relações de parentesco que foram aproximando os diferentes, sendo a característica mais forte da socialidade atual a *mistura*. As situações de conflito seriam aquelas que imporiam certas delimitações, definições, identificações mais precisas, como uma espécie de contrafluxo. E o que ela chama de “conflitos de poder” relaciono com a atualidade dos *lados kaingang* e *guarani* que aparentemente formam tentativas também de gerenciar conflitos, que Rothen (2001) já indicava e que persistem atualmente, talvez sob outras formas. Deixe-se esta discussão para o próximo capítulo.

3.4 Os conflitos: paradoxo para a *mistura*

O marcador *índio* e *branco* também faz parte das formas de expressar distinções sociais, da perspectiva nativa. Em algumas ocasiões, quando conversava com senhoras de idade e elas me contavam algum ‘causo’ (uma narrativa sobre um determinado evento), frequentemente esta narrativa envolvia menção a alguma pessoa *branca* em oposição ao *índio*, sem expressar abertamente as diferenças entre eles, mas insinuando essas diferenças, e de uma maneira que a

primeira era depreciada. Viu-se no capítulo anterior, de forma solta, que as pessoas ‘da cidade’ são na sua maioria consideradas mesquinhas, preconceituosas, racistas e esnobes.

Certa vez uma senhora de idade que demorou a conversar comigo, talvez por desconfiança, sempre muito crítica a respeito de episódios e comportamentos das pessoas, relatou um evento onde um *branco* ‘aprontou’ dentro da aldeia, isto é, gerou confusão, neste caso específico associado a uma briga, e prestou queixa na cidade. Segundo ela, se o *branco* entra na aldeia e arranja briga, ele deve tentar resolver dentro do sistema do índio, dentro da Terra Indígena, procurando o cacique, e não envolver os órgãos da cidade. Neste caso a senhora não estava tão preocupada em esclarecer uma diferença indígena/branco, mas estava indignada com uma atitude errônea que ia de encontro às regras ali estabelecidas e pior, acometida por um *branco* que atualmente vive ali, casado com a filha de uma das lideranças Kaingang. O fato de ele ser *branco* e viver na T.I. já é uma crítica e, além disso, ele ainda desrespeita os ordenamentos internos. ‘Isso é um absurdo’, denunciava minha interlocutora.

Essa conversa travada nos últimos instantes da festa Kaingang realizada em junho, ajudou a colocar em evidência como alguns marcadores sociais podem ser enfatizados nos momentos de conflito mais do que no cotidiano, que geralmente é pacífico. Esta conversa pode ser considerada como um ponto de inflexão que me ajudou a pensar a respeito de todos os conflitos ocorridos até ali, que envolveram várias pessoas, geralmente moradores locais. Proponho neste momento uma reflexão sobre o papel dos conflitos na conformação das distinções sociais locais para posteriormente discutir a *mistura* e todas as outras categorias envolvidas.

Como visto no capítulo anterior, em São Jerônimo acontecem conflitos constantemente, envolvendo disputas, cobranças, princípios morais locais entre outros. É dever dos caciques achar soluções para tais contendas, agindo de forma efetiva, isto é, punindo aquele que estiver errado⁵⁹.

O cacique Guarani agirá sobre os conflitos que envolvam pessoas desse *lado*, e o mesmo vale para o cacique Kaingang. No caso da disputa envolver pessoas de ambos os *lados*, cabe a cada cacique, igualmente, solucioná-la junto do grupo de pessoas que lhe diz respeito. Dificilmente os conflitos são colocados como uma disputa entre *um Guarani* e *um Kaingang* como se poderia simplificar, reificando etnicamente as tensões ali existentes. As brigas geralmente são entendidas como “uma pessoa/família x” contra “uma pessoa/família y”. Existe uma pressão social forte em relação às atitudes dos caciques nos casos de conflitos internos,

⁵⁹ Cf. tese de Luciana Ramos (2008) para detalhes das maneiras com que alguns aldeias Kaingang da Bacia do Tibagi organizam suas regras internas.

mas também podem estar em jogo manobras e interesses das lideranças na cobrança de uns frente aos outros.

Algo que tornou essa maneira de organizar a socialidade local complicada foi um grande e demorado conflito que envolveu os próprios caciques e suas lideranças. Em novembro ou dezembro de 2014 um grupo de jovens Xetá se envolveu em uma briga em um jogo de futebol fora da T.I., numa localidade rural próxima. Foi algo sério, envolveu o uso de armas brancas e algumas pessoas ficaram feridas. Isso aconteceu numa sexta-feira ou sábado. Na segunda-feira o cacique ou as lideranças Guarani já cobraram uma medida drástica do cacique Kaingang em relação ao ocorrido, tendo em vista que os Xetá envolvidos respondiam a esse cacique.

Tendo sido feito algo ou não da parte dos Kaingang, o fato é que essas lideranças Guarani convocaram o Conselho Indígena do Norte do Paraná para denunciar esta situação de descaso do outro cacique por não ter punido os responsáveis. Os Kaingang alegavam, por sua vez, que não tiveram tempo de fazê-lo, visto que o pessoal Guarani já havia ‘arranjado confusão’ antes de qualquer coisa.

O Conselho deliberou que João da Silva não seria mais reconhecido como cacique, passando a existir apenas um líder em São Jerônimo, o Guarani. Essa decisão não foi reconhecida pelos Kaingang, e o seu cacique buscou diálogo com o Ministério Público e FUNAI, e apoio das lideranças indígenas de Barão de Antonina⁶⁰.

Por dois ou três meses a aldeia não esteve em paz: tiros eram disparados durante a madrugada, motos circulavam, davam arrancadas bruscas e faziam barulho durante a noite toda, e os *brancos* de fora da reserva foram orientados a não entrar na T.I. por um tempo, inclusive esta que escreve. As pessoas diziam que tinham medo de que algo pior acontecesse: que as pessoas envolvidas se matassem umas às outras. A aldeia estava em estado de alerta, todas as atividades coletivas haviam sido canceladas, como os bailes e os cursos.

Quando outras brigas intensas ocorreram, em decorrência desta primeira, conseguiu-se marcar uma reunião na FUNAI de São Jerônimo da Serra. Nela, segundo as exigências dos funcionários da FUNAI, os representantes dos dois *lados* deveriam comparecer e dialogar, não poderia ocorrer violência de jeito nenhum. Um detalhe: segundo o pedido dos próprios líderes, os não-indígenas não poderiam participar, principalmente aqueles envolvidos no primeiro conflito.

⁶⁰ As lideranças do local ouviram o relato do cacique de SJ e decidiram ajudar, mas não sem suas ressalvas e condições, como: “nós vamos ajudar, mas o que a gente disser vai ter que ser acatado”.

O momento foi de tensão. Algumas pessoas relataram que havia homens empunhando armas do lado de fora. Uma viatura da polícia militar foi solicitada para que ficasse circulando em frente à sede para garantir a segurança.

Enfim, as coisas foram resolvidas (o conflito aberto terminou)⁶¹ e uma série de medidas foram determinadas. Em um documento ficou claro que a função do cacique Kaingang ficava novamente reconhecida e foram indicadas medidas relacionadas diretamente com a briga fora da T.I. (que iniciou o conflito no interior dela), como a punição dos envolvidos, incluindo a expulsão de alguns deles da aldeia por um determinado prazo. Falou-se até em expulsar todos os Xetá da reserva.

Mas também esta reunião gerou algumas determinações indiretas, relativas ao relacionamento com os *brancos*. Ficou estabelecido que eles não poderão se envolver nas questões políticas da aldeia, não poderão ser lideranças nem se envolver em qualquer desavença ou conflito interno. Outra resolução em relação a essa categoria de pessoas diz respeito ao casamento com elas: quem se casar com *brancos*, a partir desse momento, não poderá mais residir com eles na aldeia, deverá sair dela, residir fora.

Mas, em que medida essas determinações têm respaldo efetivo? Trabalhos anteriores, como a monografia de Rothen (2001), já indicavam a proibição da vinda dos *brancos* para o interior da aldeia em caso de casamento com indígenas, mas essas práticas não foram interrompidas. Independentemente da observação ou não dessas medidas, o fato é que elas formam um corpo de decisões formais, que possivelmente refletem uma demanda ou então uma opinião majoritária sobre a presença *branca* na reserva como um fator disruptivo. Essa seria uma das forças que se contrapõe ao fluxo da *mistura* e da manipulação dos *lados*, exigindo controle, ordem, regras.

Note-se que um evento protagonizado por poucas pessoas, dentre elas dois ou três homens relacionados aos Xetá, gerou ou desencadeou uma série de situações conflituosas entre os representantes das duas *comunidades*, a despeito de todos os interesses escusos e relações de poder internas e até externas (envolvendo o Conselho, lideranças de outras reservas, órgãos públicos, etc.).

Sem a intenção de prolongar a discussão a respeito desse acontecimento, cabe observar que no discurso corrente as pessoas dizem que ‘são todas misturadas’, apagando as diferenças

⁶¹ Não muito tempo depois se formou uma rixa dentro da própria comunidade Guarani, promovendo novos conflitos que se arrastaram por quase um ano, culminando na saída do até então cacique, com abaixo-assinado e outros meios, entrando em seu lugar o ex-cacique Nelson Vargas. Note o leitor que mesmo ao longo deste trabalho a referência ao cacique dos Guarani mudou, pois ao longo desta escrita muita ‘confusão’ aconteceu e nesse bojo as trocas de caciques.

entre o que chamaríamos de grupos étnicos, e fazendo repousar as distinções sociais mais sobre a ordem dos *lados*, ou *comunidades guarani e kaingang*. Mas em determinados momentos (nesse caso tratamos daqueles conflituosos) é importante que as diferenciações sociais estejam bem estabelecidas para se poder exercer controle e autoridade de uma forma efetiva. Apontou-se acima a cogitação da expulsão dos Xetás, o que faz pensar sobre como então nesse caso eles são diferenciados, quais são os critérios para isso.

Da mesma maneira, podemos pensar sobre as resoluções envolvendo os *brancos*. As distinções frente a eles são bem marcadas, tanto nos discursos quanto na configuração mesma da presença deles na aldeia, que parece estar sempre sob suspeita.

Viu-se que tanto os Xetá quanto os *brancos* não tem representação própria na conformação dos *lados*, eles precisam se aliar com um ou outro *lado* estabelecido. Mas entre os dois existe uma diferença fundamental dentro da lógica interna: os primeiros são indígenas (dentro dos critérios gerais estabelecidos, expostos acima) e os segundos não. Além disso, estes últimos não configuram um coletivo reconhecido dentro do quadro de ações no interior de São Jerônimo e mesmo fora dali, já os Xetá sim.

Quando se falou em expulsar esse último grupo, essa ideia partiu dos representantes do *lado Guarani*, com os quais os Xetá não são tão envolvidos politicamente, ao contrário do *lado Kaingang*, no qual muitos deles são ativas lideranças. Nessa circunstância, não parecia estar em jogo a compreensão de que eles sejam a explicação dos males existentes na aldeia, eles apenas fizeram algo reprovável e a expulsão seria uma punição, como é passível de ser expulsa qualquer pessoa que confronte de forma extrema os acordos estabelecidos. Mas houve mais interesses em jogo, da parte das lideranças Guarani.

Já para o caso dos *brancos*, determinar uma série de ações que visem a contenção e mesmo a extinção da presença deles na aldeia revela uma apreciação moral distinta daquelas relativas aos Xetá. E essa apreciação moral tem a ver com os qualificativos elencados acima sobre as pessoas da cidade, que a princípio são mesquinhas, esnobes, preconceituosas e, como sugerido acima na fala da anciã Kaingang, eles são traiçoeiros, não respeitam o *sistema indígena*.

3.5 Índios e brancos: definindo pessoas

Se eles usam categorias que nos parecem estranhas como ‘índio/indígena’ para referenciar a si mesmos, sem o uso de categorias individuais ou de diferenciação interna, é

porque algo assemelha a esses grupos de pessoas que vivem reunidas, e essa semelhança se dá por diferença, isto é, são parecidos porque são diferentes das pessoas da cidade.

Em São Jerônimo as noções de *aldeia*, *reserva* ou *comunidade* (no singular), geralmente são empregadas para referir-se ao conjunto dos que moram ali, sem distinções, enquanto que os *lados* políticos, as *comunidades*, as *turmas* ou as *bandas* (as famílias extensas) diferenciam. De forma semelhante, no contexto dos Piro estudado por Gow (1991), a população local frequentemente se auto-referenciava como *gente nativa*, como uma designação que escamoteava diferenças étnicas internas mas que evidenciava a diferenciação entre eles e os não-indígenas. Eles demarcavam diferenciação com os *brancos* (sendo eles *gente nativa*) e ao mesmo tempo se diferenciavam dos *índios bravos* (pois são *gente civilizada*), causando ao pesquisador uma grande estranheza. Quando essas ideias foram sendo compreendidas dentro do quadro interpretativo dos próprios moradores locais, esta aparente contradição se converteu na própria convicção nativa de que eles vivem de uma maneira que é moralmente superior à maneira de viver das pessoas da cidade (GOW, 1991, p. 3-7).

Esta apreciação sobre o que se entende localmente por ‘branco’ e por ‘índio’ tem íntima relação com as condições de vida adotadas como, por exemplo, morar na cidade e morar na aldeia. Mas como ficam os *brancos* que moram na aldeia? E como ficam os indígenas que vivem nas cidades? Por essas e outras situações a diferenciação não repousa tão somente na localidade de residência, mas em maneiras de viver a vida geralmente atreladas a esse local, como a forma de trabalhar.

Os não-indígenas que residem em São Jerônimo, pareceram à pesquisadora como “brancos entre aspas”, no sentido de que estão tão envolvidos nas relações locais que de fato se assemelham aos demais em como produzem, o que produzem, como estabelecem as relações de parentesco, de amizade, alianças políticas, etc.

Porém, por mais que os moradores locais também percebam esse atrelamento dos não-índios com os índios na aldeia, ele geralmente envolve a *mistura* e, mais especificamente a mestiçagem, que é um problema em determinados contextos e discursos. Isto quer dizer que os *brancos* nunca viram completamente indígenas. Nos momentos de conflito entre grupos político-familiares tradicionais eles sempre são colocados em cheque, justamente porque são reconhecidos como *brancos*, por mais que com eles se estabeleçam relações das mais fundamentais, como na família.

Do lado de fora, por exemplo no supermercado da cidade, o Seu Jocir não é exatamente *branco*, pois da perspectiva do dono do mercado, ele terá de entregar as comprar na aldeia assim como para qualquer um que lá resida, ele vive no meio dos indígenas, geralmente sob condições

econômicas semelhantes. Do ponto de vista prático, que enfatiza o local de residência – onde se *mora* – ele é um índio. É comum que entre os regionais não-indígenas se entenda que se a pessoa vai morar numa aldeia, onde moram índios, à sua maneira e condições, essa pessoa “virou índio”.

Já os nativos que saíram da aldeia em direção às cidades, eles não deixam de ser da aldeia, do ponto de vista dos seus moradores, pois suas principais experiências de vida foram desenvolvidas nesse ambiente, entre os parentes e na comunidade. Aqueles que moram na cidade, ou seja, no centro ou bairros de São Jerônimo da Serra de fato mantém contato quase diário com a aldeia ou a aldeia mantém contato com ela, pois vários parentes e amigos frequentam suas casas. E aqueles que moram mais longe sempre visitam seus parentes da Terra Indígena. Essa situação gera problemas em relação aos órgãos públicos, como na questão do atendimento médico dos indígenas que residem fora da aldeia e dos não-indígenas que residem nela, de modo que o sistema de saúde não consegue abarcar a mobilidade e complexidade das relações dos indígenas com as cidades e dos *brancos* que se tornam parentes dentro das terras indígenas.

Se as perspectivas ressaltadas nesta discussão mostram que o trabalho é um aspecto que diferencia os ‘sistemas’, ou seja, a vida que levam os *brancos* da vida que levam os *índios*, as narrativas dos moradores locais também elencam casos muito representativos sobre a percepção de diferenças comportamentais entre os dois tipos de pessoas. Estamos no plano do que os nativos de São Jerônimo pensam sobre si em comparação ou na relação com os *brancos*. A seguir alguns episódios esclarecerão o que querem dizer quando afirmam que a conduta do indígena é muito diferente da conduta dos *brancos*.

Em dado momento me foi explanada a configuração sociológica dos *lados* existentes em SJ. Carminha e eu discutíamos a respeito das consequências problemáticas da existência dos *lados* e das mobilizações realizadas pelos agentes dentro deste quadro. Minha amiga sempre muito atenta às questões políticas, que envolvem as relações entre lideranças e deles com a comunidade em geral (pois ela mesma faz parte disso de alguma forma ao ocupar um dos empregos internos da Terra Indígena), comentava que em breve proibiriam de vez a ‘mudança de lado’⁶². A sua explicação para o fato das coisas acabarem sempre em conflito por ali ou em ‘confusão’ residiria na índole raivosa das pessoas, que levaria a brigas: ‘índio qualquer coisa já

⁶² E de fato isto foi feito justamente no contexto do conflito envolvendo os Xetá, explorado anteriormente. Além de colocarem algumas definições a respeito da relação com os não-indígenas relacionados a eles de alguma forma, documentou-se a proibição da mudança de lados, principalmente durante os momentos importantes envolvendo os recursos destinados para cada família (como as sementes).

esquenta a cabeça e já quer sair na porrada’, diferentemente dos *brancos*. Por que desse tipo de entendimento?

Minha interlocutora, em outra situação, ouvia-me contar sobre o churrasco ocorrido na aldeia sede do Barão, durante certo fim de semana. Em razão de a comunidade ter recebido um ônibus (através do PBA-CI) ocorreu um festejo de grande magnitude, com direito à foguetório e um grandioso churrasco, além de pão, farofa e refrigerante. Falei sobre como foi, sobre a felicidade daquelas pessoas. Naquele evento fiquei sabendo que o ex-cacique e atual liderança (que atua junto com cacique e vice-cacique, mas em posição subalterna a eles) havia se tornado pastor de uma das igrejas evangélicas de lá, e como minha amiga é evangélica frequentadora da Congregação Cristã no Brasil, contei-lhe sobre a novidade. Neste momento ela riu e disse que não gosta de ‘pastor índio’. Perguntei a ela por que da sua apreciação e recebi a seguinte argumentação: ‘é que tem que ter a doutrina, tem que saber, e o índio não dá, o índio quer ser livre, não tem doutrina’. Esse ‘ser livre’ tem conexão com uma percepção do modo de vida que se leva na aldeia, no qual as pessoas apresentam uma forma de agência ávida, intensa, voraz, que é o oposto do autocontrole atribuído aos não-indígenas.

Outra interpretação que se aproxima dessa foi dada por Ademir, uma das lideranças do *lado* Kaingang, também anteriormente apresentado. Os preparativos para a grande festa da comunidade Kaingang estava a todo vapor e na área de festa desse grupo cerca de 20 homens trabalhavam cortando e organizando toras de madeira, no recolhimento de folhas e capins do chão, queima de entulhos, construção da área do churrasco, entre várias outras atividades.

Sentados à sombra de algumas árvores em meio a esse ‘puxirão’ (derivativo de mutirão), conversávamos Ademir e eu sobre essa festividade quando ele contou que se diverte muito nas festas, mas que não bebe. Fazem 14 anos que ele largou a bebida e mesmo assim ainda se esforça para não voltar ao ‘vício’. Dizia-me que tem vontade de beber: ‘uma Skol bem gelada...até salivo de falar’. Perguntei se ele teve ajuda de alguma igreja para parar de beber e ele disse que sim, que é da igreja Batista, e em cuja fundação na T.I. ele mesmo esteve envolvido, e é por isso que esta igreja fica próxima de sua casa. No início ele construiu apenas uma estrutura simples de madeira e lona, onde os cultos eram realizados e cujo pastor era ele próprio. Mas logo disse que não dava jeito para isso e que, portanto, não se empenhava mais.

Meu interlocutor contou que gosta de dançar, que sai com a esposa e eles dançam muito, fazendo até com que o pessoal ache que ele bebe, mas que ‘não é nada disso’. Espontaneamente comentei que gosto de dançar, também de beber, mesmo que pouco. Como se provocado, Ademir expôs sua reflexão sobre uma diferença na conduta do ‘indígena’ e do ‘branco’. Explicou-me que ‘o índio é diferente’, que ‘ele não consegue beber um pouco e parar como faz

o branco: O índio bebe uma, duas, três, quando vê está até de manhã bebendo, já o branco vai no bar, pede uma dose de pinga e vai embora, só pra molhar o bico. Já o índio não consegue fazer isso’.

Vê-se que não somente em relação ao trabalho essa diferenciação entre ‘indígena’ e ‘branco’ é mobilizada, mas também em termos de comportamento, de índole, de atitudes ou formas de agir no mundo que se expressam através do reconhecimento de uma diferença, aquela que experimentam no convívio com os *brancos*. A esses e outros aspectos diferenciadores em conjunto os moradores de SJ chamam ‘sistema’, algo que traduziríamos no português falado como “cultura”.

As apreciações sobre os *brancos* são um tanto parecidas independentemente do recorte étnico. Veja-se o quadro⁶³ abaixo.

Quadro 3 – Segundo etnia, apreciações boas e ruins sobre os *brancos*.

Etnia	Influências boas dos não índios	Influências ruins
Kaingang	Mercado e trabalho	Trabalho
Kaingang	Hospitais, mercados, carros, celulares, computador	Drogas, bebidas, cigarros
Kaingang	Professores	Brigas e mortes
Kaingang	Escola, sabedoria	Brigas e mortes
Kaingang	Casa, luz, remédios	Bebidas, cigarros
Kaingang	Carros, roupas, celulares, tecnologia para agricultura	Perder a cultura, brancos na reserva, não falar mais a língua
Guarani	Mercado	Trabalho, roubo, impostos
Kaingang	Escolas, Carros, Roupas e celulare	Perder a cultura, brancos na reserva, não falar mais a língua
Guarani	Remédios, trabalho e panelas	Ladrões, perda da cultura, falar que não é índio
Guarani	Estudos, roupas, sapatos, trabalho, dinheiro	Drogas e bebidas
Kaingang	Médicos, hospitais, professores, escolas	Drogas e bebidas

Fonte: Elaborado por mim com base em material do C.E.I Cacique Koféj, 2016.

Nota-se que em uma pequena amostra com autodeclarados Kaingang e Guarani as influências consideradas boas e ruins dos *brancos* se assemelham. Dentre as boas, ressalta-se a indicação de itens e bens de consumo, como carros, celulares, os mercados onde se pode adquirir alimentos industrializados, medicamentos, o próprio dinheiro, etc. A influência não-indígena, nesse sentido, além de permitir adquirir certas coisas, elementos materiais que envolvem tecnologia, alimentação e vestuário, permite acessar também certos conhecimentos, como na indicação positiva da existência de professores e escolas.

No entanto, também se credita aos *brancos* a introdução de bens perniciosos, como os entorpecentes, as drogas, cigarros e bebidas alcoólicas, e como um retrospecto disso colocaria

⁶³ Organizado por mim a partir da mesma atividade mencionada na nota do Quadro 1. A questão da atividade que motivou o presente quadro foi “Comente sobre as influencias trazidas pelos não-índios, boas e ruins”.

também as brigas e as mortes indicadas pelos alunos. Além desse aspecto da violência, os não-índios aparecem deixando a influência do roubo (ladrões).

A questão do trabalho pode-se verificar que aparece tanto entre os aspectos positivos como negativos da influência não-indígena dentro da aldeia. Possivelmente o entendimento do trabalho enquanto emprego, fonte de renda, convertido em dinheiro para poder consumir e sobreviver é o elemento positivo da noção de trabalho empregada. Já o *trabalho para patrões brancos* possivelmente seja o sentido negativo desta noção, utilizada para pensar as influências ruins dos não-indígenas.

Outra frente de pensamento que aparece no quadro acima é a ideia de perda da cultura, a presença de *brancos* na reserva, não se falar mais *a linguagem* e falar que não é *índio*. Os Kaingang, principalmente os mais velhos, são grandes críticos da presença não-indígena no interior de São Jerônimo e como se pôde acompanhar no capítulo anterior, eles acusam os Guarani de serem mais permissivos nesse sentido, e por isso serem menos índios do que eles.

Em relação com isso provavelmente esteja o fato de ser menor o número de casamentos dos Kaingang com os *brancos*, em relação aos Guarani-Ñandeva. É nesse sentido que se pode pensar sobre a noção de *pureza* que está em jogo nessas acusações. Viu-se anteriormente que existem *índios puros* na aldeia, que seriam caracterizados por viver de modo simples, sem precisar de muito, falar *a linguagem* fluentemente, seguir uma base alimentar mais tradicional e, muito importante frisar, eles não casariam e não teriam casamentos com não-indígenas nas gerações próximas. E esse é um ideal a ser seguido, pois ele impõe certo prestígio nas relações de poder internas.

Certa noite, em uma ocasião festiva em Barão de Antonina, Marcelão se aproximou com uma criança de colo. Já havia prestado atenção nele ao longo do dia, ao redor de seus parentes e afins próximos, cuidando da criança, balançando para que dormisse, apresentando ela para os outros, etc. Este jovem de São Jerônimo apresentou o filho, seu 'herdeiro', e disse que ele vem de pais *puros*, isto é, dele como um *guarani puro* e da esposa, uma *kaingang pura*. O filho, sob seu ponto de vista e pelo entusiasmo da apresentação, seria *misturado* de uma forma nobre, digamos assim, uma mistura boa, valorizada, prestigiada.

Este episódio elucida as diferentes maneiras de apreensão da *mistura*, que muitas vezes tem a ver com a própria *pureza*, e a *pureza* tem a ver com a *mistura*, são opostos necessários, muitas vezes colocados separadamente, outras vezes emaranhados. São categorias não-estanques, elas são ideias usadas para traduzir o mundo, mobilizadas de múltiplas formas pelos sujeitos.

Essa noção para os Xetá, como visto no capítulo anterior, teve uma inflexão histórica muito acentuada, pois a senhora que lamentava os descendentes não terem se casado ‘dentro da etnia’, foi uma ideia recebida com ares de absurdo pela mulher de uma geração depois, para a qual todas as pessoas da etnia conhecidas são consideradas parentes próximos demais para se casar. Mesmo a geração da senhora ã, da qual faz parte o falecido Tikuein, casou-se ‘fora da etnia’, pois haviam todos sido apartados desde muito novos para o interior de diferentes cidades ou terras indígenas e, aliás, ambos se casaram com Guarani.

Viu-se que os Xetá desenvolveram uma práxis de transmissão étnica do tipo cognática ao longo dos últimos anos de reconstrução social. Eles empregam a etnicidade estrategicamente, como uma maneira de viabilizar a existência enquanto sociedade, que está sob ameaça. Assim como qualquer outro grupo, os Xetá também têm em vista a sua própria reprodução social, e sendo levados de alguma maneira por essa finalidade os Xetá atuais reconstroem uma organização social de um contexto recente de destruição. Sendo assim, ‘estratégia’ aqui não tem o sentido de artifício mentiroso e calculista para tirar vantagem sobre alguma coisa, funciona mais como uma escolha, e a mudança foi uma delas, a mudança no tipo de relação com a alteridade e com eles mesmos.

É pertinente frisar que nos campos políticos as identidades das pessoas costumam se desvelar mais em conexão com alianças e estratégias travadas para tornar real uma série de demandas, do que ideias e práticas sociais bem demarcadas do que seja um “eu” em ressonância com um “nós” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

Sob a ótica Xetá eles não estão “casando com os de fora”, mas ao invés disso estão estendendo a filiação Xetá. Essa elaboração social não tem a ver com mentira, com algo que não corresponde ao real, não se trata disso, mas versa sobre critérios que vão sendo selecionados para a própria manutenção e reprodução deles. No esclarecimento aqui dedicado à ideia de estratégia, sobressaiu a dimensão política da reconfiguração grupal que está em curso entre os Xetá. Mas no entendimento nativo, aos olhos dos próprios Xetá, essa mudança é marcada por uma dimensão afetiva, que busca estender as relações de parentesco e junto com isso expande o conceito Xetá.

3.6 Entre o modo de vida do *índio* e o modo de vida do *branco*: os *mestiços*

Nas sessões a seguir serão abordados aspectos que são desdobramentos do conceito de mestiçagem da forma como é usado em São Jerônimo, iniciando pela distinção local entre o que é ser *índio* e o que é ser *branco*. A distância e ao mesmo tempo a proximidade que essas

noções podem demonstrar entre si provoca reflexões em duas instâncias: em um nível interno à pessoa e em um nível coletivo. Nessa sessão vislumbra-se o significado de ser *mestiço* em termos de identidade, o que implica ser *mestiço* na constituição da pessoa, diferentemente da próxima sessão que focará a diferença *índio/branco* no aspecto da organização coletiva, presente na ideia de diferentes *sistemas*.

Viu-se anteriormente que a divisão sociológica dos *lados* políticos tem referência a uma ideia de *índio puro*, que por sua vez está relacionada à *linguagem*, a formas de se comportar, etc., mas não só, pois as pessoas mobilizam essa divisão de diferentes formas sem apelo a uma identificação fixa. Veja-se a seguir alguns elementos etnográficos que versam sobre a compreensão da *mistura* entre os povos nativos e os *brancos*. Além disso, serão abordadas e discutidas as percepções próprias de si daqueles que dentro do idioma da *mistura* são chamados especificamente de *mestiços*.

As pessoas mais velhas geralmente falavam espontaneamente a respeito de seus pais e suas mães, quem foram, onde moraram, até onde faleceram. E na maioria das vezes eles eram de diferentes lugares e de diferentes tipos também. Maria do Carmo contou-me que sua mãe (a Dona Isabel) é Guarani e que seu pai, falecido, era *branco*. O mesmo é o caso de Dona Cida, cuja mãe é Guarani, Dona Senira, e o pai segundo ela própria era ‘nordestino’. A mesma qualificação foi dada por Edinéia para seus pais: mãe *índia* Guarani, pai ‘nordestino’. O ancião Seu Tapixi, que tem os dois pais já falecidos, também é filho de pai *branco* e de mãe *índia* Kaingang. Mas qual o sentido dessas informações a respeito dos próprios pais? O que implica essa relação tão próxima com os *brancos*? Quem são eles e o que isso significa para os moradores de São Jerônimo?

A categoria *branco* parece estar muito atrelada ao fato de se ter nascido e crescido fora da aldeia, seja na cidade ou na zona rural. Existem apreciações variantes a respeito dos *brancos*, no entanto elas permanecem dentro de um certo parâmetro de medida: ressalta-se o modo como vivem entre si (o formato pequeno de suas famílias, o poder a partir da posse de muitos bens materiais e simbólicos), como são seus locais de ocupação (geralmente as cidades), sob o seu regime político-jurídico (‘as leis dos *brancos*’), entre outros.

Mas esse *branco* não é exatamente o mesmo que o a parte *branca* da pessoa (apesar de ter muitas semelhanças), isto é, dos *mestiços* que se consideram constituídos duplamente. Sugiro que as narrativas sobre essa duplicidade tendem a valorizar os benefícios que lhe seriam característicos, em detrimento de seus aspectos negativos, algo que ocorre frequentemente quando se fala dos ‘*brancos da cidade*’.

Veja-se o caso do ancião da família Rodrigues, Seu Tapixi, que se veste ao estilo sertanejo, com bota, calça jeans e chapéu, e é um grande conhecedor dos ‘hábitos dos antigos’. Fim de dia, em uma conversa na varanda ele confessou que está com depressão e que se sente velho e começa a pensar muito. Chegou à conclusão de que deveria deixar o *lado branco* dele aparecer, que ele já teve o lado *índio* dele bem vivido ao longo de todos esses anos. Perguntei para ele o que seria esse lado *branco*. Tapixi respondeu que é estar no meio de gente, na cidade, vendo as pessoas passarem, estar no meio do povo, em contraste com a calmaria do alto onde mora, onde só escuta os passarinhos cantarem. Para Tapixi, o lado não-indígena que ele possui lhe faz ter vontade de viver na cidade, e desfrutar da dinâmica mais acelerada vinculada a ela.

O ancião entende que é composto por dois tipos de pessoa: uma indígena, que vive tranquilamente, próximo da mata, no convívio com os outros indígenas no interior da aldeia e que lhe rendeu as suas memórias de vida; uma *branca*, que é capaz de se relacionar com os outros *brancos*, na cidade, onde há grande movimentação de pessoas e que pode lhe render uma vida nova. Ao longo desta seção será explorado o entendimento nativo a respeito das múltiplas identidades que compõem as pessoas misturadas, tanto da perspectiva delas mesmas (como este caso de Tapixi) quanto da perspectiva daqueles que não se reconhecem assim, mas que reconhecem os outros. Deste ponto de vista, ser *mestiço* é uma vantagem frente aos *puros*, que são apenas um só, uma mesma habilidade, um mesmo espaço, uma mesma vida, uma reclusão. Já a ‘mistura’ aqui informada é expansão, experimentação, mudança de perspectiva.

A identidade que está em jogo nas concepções nativas sobre mistura é transformacional, não é como um caminho sem volta, como se estivesse sendo colocadas em contato duas coisas essenciais e imutáveis. Essa transformação tem a ver com a capacidade de acionar tanto intencionalmente quanto não um *habitus* (VILAÇA, 2000), que nestes contextos dos interlocutores tem conexão com uma ideia de dormir à maneira do *branco*, viver onde vivem os *brancos*. Existe um equívoco entre a ideia ocidental do que seja mistura e a ideia nativa do que ela seja. Enquanto no ocidente não-indígena se valoriza um ideal de preservação, conservação, que são os próprios idiomas da “tradição”, que por sua vez é o prisma sob o qual a mistura é julgada, com os grupos nativos a combinação de duas coisas a princípio apartadas/diferentes é altamente valorizado em inúmeras situações, pois gera vantagens nas disposições individuais e coletivas.

Beth Conklin (1997) aludiu às imagens ocidentais a respeito dos povos nativos que estão na base das críticas feitas a estes povos pelo uso que fazem de tecnologias, a não-separação rígida entre o que seja primitivo/civilizado aos olhos exteriores e mesmo a crítica aos corpos misturados (*mixing bodies*). Para a autora estas são imagens associadas à busca de uma

autenticidade na identidade indígena, do ponto de vista ocidental, envolvendo uma ideia de cultura enquanto fronteira impermeável a ser mantida, implicando portanto em uma ideia negativa de mistura (decadência, à caminho da extinção, diluição total de uma essência).

Mas a autora ao mesmo tempo aponta para uma mudança contemporânea dessas categorias. Uma nova visão na qual a identidade cultural não é definida pela manutenção das tradições, mas ao invés disso é vista como dinâmica, relacional e inventiva. Há, segundo a autora, uma recusa pelos povos nativos em se enquadrar dentro das velhas categorias de outro povo, e ao contrário disso a sua insistência em definir o futuro das suas próprias maneiras.

Quanto às construções e contraposições de imagens associadas à identidade, os arranjos identitários em SJ desafiam o olhar exterior que requer unicidade. Através da ideia da constituição dupla conferida pela *mistura*, e pensando especificamente nos *mestiços* – como se caracterizou Seu Tapixi –, sugiro que os sujeitos se percebem múltiplos, tendo a capacidade de acionar certas habilidades e perspectivas, sem estar em questão a “perda” de qualquer “essência” ou fundamento permanente. Trata-se de uma alternância de perspectivas, de *habitus*, onde se lida com a perspectiva do *branco* e com a perspectiva indígena (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; CONKLIN, 1997; VILAÇA, 1999; KELLY, 2005 e NUNES, 2012).

Isto pode ajudar a visualizar o sentido da apreciação de Dona Santa, por exemplo, quando diz que quando teve seus filhos precisou parar de ir aos bailes e festas, pois eles não se acostumavam igual às outras crianças a ficar junto nestas ocasiões, não conseguiam dormir com as luzes acesas e o barulho, ‘devem ter puxado para o pai deles, decerto o lado branco deles que não deixava’, deduziu ela.

Numa concepção parecida com a de Tapixi, mas com uma ênfase diferente, Dona Santa enxerga a sua prole contendo duas maneiras de existir no mundo, uma parte que é indígena e outra que é *branca*. Essa maneira de existir tanto pode significar um certo ambiente que é ocupado, quanto certos comportamentos desenvolvidos. A divisão indicada por Tapixi entre os seus constituintes *índio/branco*, por exemplo, se desdobra em outros pares de oposição como aldeia/cidade e tranquilidade/movimento, e no caso dos filhos de Dona Santa, esses constituintes significam comportamentos e reações diferenciados frente aos meios e socialidades (sob a sua ótica, a parte *branca* dos filhos está em serem mais sensíveis e vulneráveis, do que em comparação com a parte indígena).

Quando se credita aos *mestiços* uma melhor capacidade de fala e desempenho no mundo não-indígena (no sentido de conseguir acionar os mecanismos e ferramentas adequadas para atingir algum objetivo, como passar no teste para conseguir a carteira de motorista, se comunicar com o mundo dos *brancos*, facilidades com o estudo formal, etc.) é porque se

entende que eles adquiriram o conhecimento desse outro, justamente por estarem atrelados ou próximos a pessoas dessa mesma categoria, o que reforça o argumento da convivência nos processos de identificação.

3.7 Sistema do branco e sistema do índio: constituição da pessoa e organização social

Por vezes me colocava e em outras eu era colocada em situações nas quais as pessoas filosofavam a respeito das diferenças que existem entre ‘os indígenas’ e ‘os brancos’. Pois se é possível existir um consenso sobre alguma coisa em São Jerônimo é de que os indígenas teriam um ‘*sistema*’ diferente daquele dos não-indígenas. Esse ‘sistema’, que é comum na linguagem corrente, se constitui em um conceito diferenciador que se revela em práticas e visões de mundo onde se opõe o que é feito e pensado localmente daquilo que é exterior a essa configuração: como o ordenamento jurídico da reserva que segue outros padrões que o ordenamento da cidade, a configuração espacial, as relações de parentesco, de afinidade, entre outros. Um ‘sistema’ é um conjunto de aspectos vivenciados de uma certa maneira por um dado grupo de pessoas, um *modo de vida*.

O trabalho duro, pesado, é uma realidade para muitas pessoas em São Jerônimo. A lida nos roçados, os afazeres com os animais de criação, a reprodução da própria casa e dos filhos são atividades nas quais as pessoas despendem grande parte de seu tempo. Dona Cida, que mostrou acima o que pensa sobre o trabalho sob padrões e sob a vigilância de patrões *brancos*, evidenciou isso muito bem contando (em seu modo descontraído) a respeito de alguns exames que havia realizado recentemente: ‘vi lá que não tinha nada no meu útero, não tinha nada nas minhas tetas, tive oito partos e não tive nenhum problema’, e acrescentou ‘e olha que eu trabalhava carpindo até o último mês de grávida sempre’ (cujos partos foram todos muito tranquilos, segundo ela, mesmo que sob circunstâncias diferentes: ‘2 foram em casa, 1 na estrada e o resto no hospital’).

Existe a demanda dos moradores locais por mais empregos remunerados no interior da própria aldeia. Mas por que desse anseio? Trabalho e renda são constantemente requeridos para que se possa permanecer ao modo nativo: estar próximo de casa, transformar coisas que se revertam em benefícios para a comunidade onde vivem os parentes, realizar as atividades em conexão com a sociabilidade local e com as condições naturais adequadas tanto para a agricultura, quanto para a pecuária e a pesca. Algo muito diferente do modo *branco* de trabalho, onde o serviço despendido na realização das tarefas se converte em benefícios apenas para um patrão.

Ao longo dos anos 1990 muitos moradores das terras indígenas do rio Tibagi trabalharam no corte da cana para uma usina de álcool no Mato Grosso do Sul. Este episódio está presente na memória de muitos homens e de suas famílias. Os jornais locais da época ressaltaram a situação extrema colocada a esses trabalhadores (o grande deslocamento, o afastamento das famílias por vários meses, as más condições e os acidentes de trabalho que resultaram inclusive em algumas mortes). Mas o trabalho assalariado é uma realidade para as comunidades nativas do Tibagi há muitos anos e inclusive foi objeto de estudo da pesquisadora Cecília Helm (1978), que focou na inserção da mão de obra indígena na estrutura agrária da região do norte paranaense no período em que as discussões sobre as relações interétnicas entre sociedade nacional e sociedades indígenas imperavam na antropologia brasileira⁶⁴.

A despeito da grande preocupação com relação às implicações da venda de “força de trabalho” indígena para a sociedade envolvente, Helm pontuava que essas relações entre indígenas e regionais *brancos* eram diversificadas, pois a economia de subsistência dos povos do Tibagi estaria articulada com a economia regional da sociedade não-indígena. Os pequenos cultivos de suas roças seriam tanto para consumo próprio quanto para venda no mercado local, seja dentro da própria terra indígena quanto para moradores das localidades rurais vizinhas e até para os cidadãos. Mas para além disso, Helm (1978) observou que também a venda do artesanato produzido localmente e o estabelecimento de relações de compadrio (que já vimos ser uma forma de relação muito antiga, tendo registros desde a época dos aldeamentos imperiais)⁶⁵ eram formas de articulação com a sociedade regional, tanto quanto as relações através do trabalho assalariado.

Seja na caça, na coleta ou na pesca, e no caso de SJ eu acrescentaria a lida nos roçados, o sucesso tem a ver com o conhecimento da pessoa, a sua atenção contínua aos detalhes do ambiente, a sua sensibilidade. Helm (1978, p. 102) observou que quando os homens falavam entre si do comportamento de suas presas, dos ambientes que eles preferem, de sua alimentação e hábitos de acasalamento, da topografia da área da aldeia, sobre a localização específica de certas caças e espécies de plantas; tudo isso envolvia um conhecimento profundo e compartilhado a respeito do ambiente (sem deixar de brincar a respeito dos fantasmas e ‘aparições’ que encontram pelo caminho, rendendo muita risada, porque assim como os animais e plantas tem suas moradas específicas, as assombrações também têm: na represa, no campinho de futebol, na capoeira que beira a estrada, entre outros, ‘à noite todo cuidado é pouco’, dizem).

⁶⁴ A professora aposentada foi orientanda de Roberto Cardoso de Oliveira.

⁶⁵ Cf. MARCANTE, M. em “Aldeados e africanos livres: relações de compadrio e formas de inserção no aldeamento indígena São Pedro de Alcântara”, 2012.

Isto se aproxima da ideia de ‘sentient ecology’ desenvolvida por David Anderson e utilizada por Tim Ingold em “*The Perception of the Environment*” (2000). Trata-se de um tipo de conhecimento que as pessoas têm sobre seus ambientes:

It is knowledge not of a formal, authorised kind, transmissible in contexts outside those of its practical application. On the contrary, it is based in feeling, consisting in the skills, sensitivities and orientations that have developed through long experience of conducting one’s life in a particular environment. (INGOLD, 2000, p. 25).

Para os moradores de São Jerônimo o trabalho desempenhado para os *patrões brancos* seria ruim, seguindo a linha de entendimento de Gow e Ingold, por ser muito sistemático, incisivo, pouco flexível às estratégias e habilidades próprias dos agentes em se relacionar com o meio. O trabalho comum, isto é, aquele desempenhado rotineiramente pelas pessoas nas suas próprias aldeias não exige menos esforço, não se trata disso, mas ele se relaciona a um conhecimento que só pode ser adquirido na prática, não existe treinamento ou transmissão. Os caçadores ou aqueles que roçam, e mesmo o pessoal dos empregos regulares no interior de São Jerônimo necessitam e buscam localizar o trabalho na órbita de suas experiências, convivências e intuições cotidianas, onde sentem que estão fazendo o que realmente sabem e sendo o que entendem que realmente são.

Mas mesmo esta oposição perceptiva entre diferentes modos de vida, os ‘sistemas’, o trabalho assalariado ou para *patrões brancos* e o trabalho comum desempenhado cotidianamente pelas pessoas em seu próprio meio, o da aldeia; tudo isso muitas vezes não constitui uma separação de fato nas redes concretas de relacionamento das pessoas no dia a dia. Veja-se o porquê.

Muitas pessoas mantêm atividades de subsistência nas aldeias, como descrito no capítulo anterior, com a criação de galinhas, patos, porcos, algumas pessoas com gados, peixes, abelhas; também conservam roçados de milho, feijão, arroz, hortaliças, pomares com vários tipos de frutas, entre outras fontes de alimentação mantidas no interior da aldeia. Como foi revelado por Rosângela ‘sempre é bom ter um canteiro [de hortaliças], porque quando não tem mistura [carne] tem pelo menos umas folhinhas verdes pra gente pôr na comida’.

Mas essa “segurança alimentar”, por assim dizer, via economia de subsistência não exclui o trabalho ‘para os patrões brancos’, muito pelo contrário, geralmente as pessoas buscam empregos remunerados fora das aldeias para poderem se abastecer com alguns itens culinários especiais e mesmo com bens de consumo vendidos pela sociedade não-indígena envolvente: eletrodomésticos, veículos, aparelhos de som, celulares, móveis, entre outros.

A sorridente Dona Cida também revelou algumas apreciações sobre o trabalho fora da Terra Indígena. Quando num encontro inesperado na casa de sua irmã, Dona Santa, as duas lembraram de seu passado de esforços e sacrifícios para criar os filhos pequenos e invocaram as relações de trabalho travadas naquela época. Essas relações no mundo não-indígena são árduas, impiedosas, e ao contrário das festas e das parcerias comerciais, não são algo bom de se compartilhar com os *brancos*.

Ao comentar sobre o horário de verão, Dona Santa refletiu sobre o tempo com base nos seus afazeres cotidianos, dizendo que antigamente, nestas condições, dava tempo de sair para trabalhar, voltar, e ainda podia lavar roupa. Para sanar minha curiosidade por saber em que a aposentada já havia trabalhado, ela contou que fez muitos serviços de boia-fria, principalmente colhendo feijão e algodão. Dona Cida também contou que saiu da reserva para trabalhar anos atrás, mas que jamais faria isso novamente. Ela explicou que ‘índio trabalha num dia, e no outro dia se não quiser não trabalha. Lá era dia de chuva forte, de tempestade, de tempo ruim e tudo mais, e eu precisava ir trabalhar, o patrão demitia se não fosse’.

Dona Cida qualifica o mundo não-indígena pela voracidade, ao passo que ela e seus semelhantes seriam caracterizados pela autodeterminação, pela habilidade em agir num mundo que lhe é familiar, a aldeia, e trabalhar em meio aos parentes. A senhora logo em seguida comentou do caso em que um certo homem *branco* havia se perdido nas matas da região e estava desaparecido há vários dias. Ela imediatamente relacionou este evento com a hipótese de que se fosse um *índio* perdido na mata, no lugar do *branco*, este episódio provavelmente não seria um problema, observou ela, pois com a sua destreza ele logo acharia o caminho de volta, ‘por isso que é bom ser índio, índio se vira, come raiz, come cipó, nunca que iria ficar perdido igual aos brancos’, ria Dona Cida.

Em outra ocasião, em uma certa altura do período em campo, encontrava-me próxima de três homens de Barão de Antonina, um senhor de idade muito envolvido com as questões coletivas, o cacique e o vice-cacique do local. Estes líderes comunitários discutiam entre si sobre como mobilizar as pessoas da sua *comunidade* para o melhor manejo das questões agrícolas como uma forma de fortalecimento de si próprios, tanto na sua reprodução quanto na qualidade de vida. Era uma conversa muito profunda que envolvia a reflexão sobre o próprio modo de ser de seu povo e os conflitos que isso causa na relação com o *branco*, que teria outro modo de ser.

A questão central da diferenciação elaborada por estes homens repousava no item trabalho. As pessoas da *comunidade* teriam uma forma de lidar com seus roçados, animais e outros recursos alimentícios de uma forma que destoa do modelo do *branco*. Segundo eles, para

lidar com a produção agrícola do jeito que é demandado pelo mundo exterior, de fora da aldeia, é preciso uma prontidão do homem/mulher frente à sua roça: adubar, preparar a terra, carpir, limpar, etc. tudo em um período de tempo bem definido e com intenso acompanhamento ao longo do crescimento das plantas.

Eles falavam como se esse método buscasse o “rendimento”, principalmente o financeiro, algo que se conecta com as características da inflexibilidade, ambição e rigidez. Segundo eles o seu povo trabalharia de outra forma, mais de acordo com suas próprias regras e em relação com o meio, de uma forma não tão calculista e ambiciosa.

Considerando as apreciações a respeito do estatuto do trabalho como sendo completamente diferente entre os dois universos, nestes últimos casos comentados o problema é *trabalhar para* os patrões brancos e *trabalhar segundo* padrões do mundo dos brancos. Esses dois episódios representam uma série de entendimentos sobre diferenças bem marcadas entre dois ‘sistemas’, duas maneiras de vida, de pensar e realizar as coisas.

Viu-se no capítulo anterior que Peter Gow (1991) decidiu estudar um grupo nativo amazônico que estava em contato muito próximo com populações não-indígenas, os Piro. Indo a fundo e percebendo a complexidade das identificações e sistemas linguísticos do local, o autor começou a mudar de perspectiva quanto ao que queriam dizer os Piro quando se reconheciam como *gente civilizada*, em contraste com a vida dos antigos.

Esses ancestrais viviam em pequenos grupos na floresta, não casavam com os brancos, e eram caracterizados pela sua ingenuidade nas relações com eles e por não falarem o espanhol, nem terem instituições tais como a escola. Um dos principais pontos contrastantes era o tipo de relação travada com os brancos: os povos ancestrais foram escravos deles (no sistema de *haciendas*) e as pessoas de hoje já não o são. Ao contrário disso, hoje ser ‘civilizado’ é ser autônomo, viver em comunidades legalmente registradas e centradas na rotina diária da escola, e a partir dos próprios valores nativos, como ‘viver bem’, comer alimentos reais –advindos de seus próprios roçados –, brincar nos rios e florestas, viver com os parentes, viver numa comunidade pacífica e feliz, longe da opressão dos chefes (GOW, 1991, p. 67-70).

É nesse sentido que os episódios ilustrados acima, da percepção das pessoas sobre o modo de trabalho do *branco* e o seu próprio modo de trabalho, falam de uma maneira diferente de pensar e viver em São Jerônimo e mesmo no Barão. O emprego formal ou informal no mundo assalariado dos não-indígenas e o padrão de trabalho rígido e voraz imposto por esse ‘*sistema do branco*’, segundo meus interlocutores, não é um bom modo de vida, por isso não é um bom modo de trabalho. A filosofia que embasa tal entendimento julga que o ‘sistema’ ou o modo de vida do ‘branco’ não é adequado, tanto no sentido dessa vida envolver lidas sofríveis, tais como

o trabalho como boias-frias, quanto seguindo a ideia de que este modo de vida outro não é problemático por uma incapacidade de vivenciá-lo, mas uma filosofia e modo de vida discordante, pautado em outros valores. E isso vale para outros contextos, como na prática jurídico-política.

Os moradores de SJ entendem que estão seguindo suas próprias regras em relação a leis e punições internas, diferentemente do *sistema dos brancos*. Como revelou uma jovem interlocutora de São Jerônimo que recentemente mudou-se para outra terra indígena, essas leis e punições são fundamentais para a estabilidade interna. Veja-se um exemplo desse entendimento.

Contando-me a respeito de seus irmãos, durante a festa cultural da aldeia de Barão de Antonina, essa interlocutora relatou o episódio em que um de seus irmãos bebeu e brigou em São Jerônimo, onde mora junto dos pais. O cacique era da época em que existia somente um, e como forma de punição para excesso de bebida e briga, esta autoridade amarrou o rapaz em algum lugar durante várias horas, fazendo-o ouvir sobre seu delito, e buscando corrigir atitudes futuras.

Parece que seu irmão desde então não gosta desse homem, que voltou recentemente ao posto de cacique. Mas na opinião da jovem, foi certo o que aconteceu com seu irmão, “pois ele merecia” em face do que fez. Na percepção dela as famílias brigam e os caciques têm que resolver essas brigas: ‘se uma família guarani briga com uma família kaingang, o cacique guarani deve resolver, se uma família kaingang briga com família guarani, o cacique kaingang deve resolver’, dizia.

Para os não-indígenas regionais de São Jerônimo da Serra que têm pouco contato com as pessoas das aldeias (não dá para dizer que não tem ‘nenhum contato’ pois a cidade é pequena e os indígenas frequentemente circulam por ela) os indígenas representam a figura da intempestividade e agressividade, elementos que marcam o imaginário fantástico dos brancos sobre eles, como ficou claro na pergunta de uma jovem cozinheira de um restaurante da cidade a qual eu havia convidado para uma das festas em SJ: “se eu for lá eles não vão me amarrar e bater em mim?”. É desse tipo de preconceitos que se referem quando dizem que os *brancos* são racistas. Enquanto internamente se tem uma percepção sobre o que seja punição para os que infringem as regras da comunidade, podendo inclusive envolver amarrar a pessoa, agredi-la e prende-la, alguns não-indígenas são acometidos por tamanho choque em relação aos costumes outros que descontextualizam completamente as informações fragmentadas que têm sobre eles.

Estes dados etnográficos permitiram perceber que o *sistema do índio* é muito ressaltado pelos moradores locais quando pensam as suas próprias formas de produzir e trabalhar – e as

questões morais que podem estar envolvidas ou não – e quando pensam a sua distintividade organizacional em termos políticos e jurídicos. Estão em contraposição um modelo considerado próprio da forma de organizar a coletividade no interior de São Jerônimo, que é chamado *indígena*, e um modelo externo de organização que não corresponde ao apropriado, um modelo não-indígena.

3.8 Concluindo: *Mistura* como construção da semelhança

A *mistura* parece ser um fator estruturante das relações na atualidade, pois ela é parte de uma transfiguração geracional nas formas de interagir e pensar em São Jerônimo. O quadro dos casamentos, tema do capítulo anterior, evidencia uma forma de *mistura* que é produzida no interior de SJ e que é fundamental nas transformações que lá estão operando. Na observação e análise dos matrimônios destacou-se a sua modificação prática e epistemológica em comparação com as regras bem definidas de casamento do passado, que se fazem presentes através dos discursos dos mais velhos. Além disso, os processos de territorialização dos Guarani, Kaingang e Xetá dos últimos séculos, em especial a partir do século XIX e no século XX (que foi marcado pela diminuição brutal dos territórios de uso permitidos por lei), também foram e são fatores preponderantes, pois levaram à uma aproximação espacial de cerca forma forçosa entre grupos que se mantinham afastadas historicamente.

A atualidade das dinâmicas relacionais em São Jerônimo envolve, não somente uma transfiguração geracional da prática e concepções de casamento, bem como da noção de “etnia”, apreendida sob os termos Xetá, Kaingang e Guarani, bem como das categorias corolárias de *mistura* e *mestiço*. Também houve uma modificação de como isso é pensado pelos seus moradores em relação aos arranjos mais antigos.

É possível sugerir que uma dessas mudanças esteja nos códigos que são compartilhados no dia-a-dia, e que pouco envolvem uma definição consciente de quem se é em termos étnicos, ao contrário do período inicial de coabitação, que foi marcado por separações Guarani-Kaingang. A *mistura* é produto dessa mudança: ela se cria com o estabelecimento dos intercassamentos, e se reproduz nas relações de parentesco, dilatando as definições rígidas.

Esse convívio intenso entre as pessoas forma a noção de ‘*mistura*’, onde não existem fortes distinções no plano do vivido, da moradia, da cooperação, das trocas, do trabalho, do casamento; nessas práticas e para além delas as pessoas se parecem muito. Nesse sentido, o

parentesco em São Jerônimo desvela uma prática de hibridização, na qual se movimenta uma ideia de mescla/composição territorial/sociocultural, de trans-etnicidade.⁶⁶

Existem espaços em que as pessoas simplesmente agem de formas completamente inesperadas nesse sentido “étnico”, relevando alguns aspectos espontâneos ou práticos do jogo com as categorias. Por exemplo, na última Festa do Índio de Barão de Antonina, contou-se com apresentações artísticas de grupos da Terra Indígena São Jerônimo. Foram dois grupos distintos, um guarani e outro kaingang. No entanto, percebi que no grupo representando os Kaingang estavam as filhas adolescentes de um casal Guarani. A mãe delas é Guarani e o pai é não-índio, inclusive este homem é relativamente atuante no *lado guarani*.

Desconheço se o grupo artístico guarani teria uma limitação etária, ou outro motivo direto para a limitação da participação delas e de outros Guarani no seu próprio grupo, mas o fato é que a permissão do envolvimento delas no grupo kaingang chama atenção. Sugere-se com isso, que nesse e em outros episódios do enredo cotidiano se embaralham completamente as fronteiras entre categorias, que em outras ocasiões são objetos de expectativa.

Ser de uma *etnia* ou de outra tem diferentes impactos conforme as relações consideradas, não existe por si só, essencialmente, mas pelo contrário, isso pode ser definido em certas ocasiões de uma maneira e em outras ocasiões valendo-se de outros critérios, como no colégio, em relação aos empregos internos, na distribuição de benefícios às famílias, nas chamadas atividades culturais – como os grupos de dança e canto, concursos de miss –, nas relações com os órgãos públicos, entre outros. Apesar de geralmente se confundirem com os vínculos de parentesco, os critérios adotados não necessariamente mantém conexão com as eles; os critérios também são múltiplos, não-homogêneos.

Espera-se que até aqui a compreensão de que a *mistura* está em ressonância com a prática de hibridização do parentesco esteja clara. As diversas dinâmicas locais permitem às pessoas a movimentação trans-étnica, muitas delas em razão da *mistura*. Se um(a) Xetá se casa com um(a) Kaingang, os filhos dessa relação reconhecerão cognaticamente os pais e seus familiares próximos, da mesma forma que os seus costumes e identidade étnica, no entanto, para eles existe uma margem de escolha “étnica” que para os que se reivindicam *puros* é menor.

Viu-se acima que no contexto dos Karajá de Buridina a ideia comum da *mistura* versa sobre duas partes que são constituintes das pessoas. Essa categoria, no entanto, não subsume um terceiro elemento, resultado da fusão de dois outros, que se diluem entre si.

⁶⁶ Essa prática será contrastada mais adiante com a configuração política interna, que sugere tentativas de purificação.

De outra maneira, entende-se que as duas partes continuam conservando elementos próprios, não disjuntivos, mas entrelaçados nas suas diferenças. A *mistura* seria então o nome da capacidade de alternar pontos de vista distintos. Por isso a teoria do autor afirma a “anti-hibridez” Karajá (NUNES, 2014).

A *mistura* é uma forma de relação que não gera híbridos, pois a hibridização os levaria a extinção, levaria ao seu fim enquanto uma aldeia karajá. A manutenção da diferença *iny-tori* é fundamental: a capacidade de distinguir entre indígena e não-indígena. Inspirado na corrente teórica representada por Viveiros de Castro (1996, 2002), Eduardo Nunes (2014, p. 308) compreende a duplicidade dos Karajá como uma duplicidade de corpos, em que as *peças misturadas* apresentam, em cada uma das suas “metades” constitutivas, capacidades e disposições distintas. Duplicidade corporal que é produzida no processo de parentesco.

Em São Jerônimo a duplicidade está na possibilidade de seguir uma condição ou seguir outra, presente na ideia de *puxar*, que é a tendência assumida a partir dos vínculos de parentesco de possuir certos conhecimentos, habilidades, memórias, etc. O *puxar* evoca uma “origem”, assume fronteiras ou características bem delimitadas. Ela é uma forma de pensar que evidencia a operacionalidade das distinções das *etnias*, mesmo para os *misturados*.

Independentemente se na *mistura* os dois pontos de vista que estão em questão se fundem ou se são separados – como indicam os Karajá –, é propício desenvolver a mesma ideia de Nunes de que existem critérios que demarcam as coisas e que ajudam a compreender os limites das categorias, e na descrição até aqui feita pôde-se acompanhar como esses limites costumam ser apagados frente à comparação com o *sistema do branco*, o universo não-indígena.

Os Karajá distinguem categoricamente a “origem” das coisas, das línguas, das formas de demonstração de afeto, respeito e, de um modo geral, das formas de relação: eles dizem, por exemplo, que “na cultura é assim”, que “isso é da cultura”, que “na cultura isso não existe”. Conversamente, falam da “lei da cidade” ou da “lei do branco”, distinguindo-as do “jeito cultural”, da “lei indígena” ou da “tradição” (...). (WAGNER, 2010, p. 309).

Em alguns sentidos e contextos os indígenas apagam as diferenças entre si e se opõem frente aos *brancos*, e ao contrário do contexto dos Karajá a forma de nomear isso não é através da noção de *cultura*, mas através de *sistema*. Os *sistemas indígena/branco* são jeitos, maneiras, formas de fazer as coisas que estão operando referenciados em

categorias sociais, distintas ideias de pessoas, com distintos modos de vida, comportamentos, leis, formas de produção, etc.

Reflexões sobre o conceito de cultura e os conceitos usados pelos nativos foram amplamente desenvolvidas por Marshall Sahlins (1997), Manuela Carneiro da Cunha (2009), Roy Wagner (2010), entre outros. Chama atenção a reflexão deste último autor sobre a aproximação entre a noção melanésia de “carga” (*kago*) e a noção ocidental de “cultura”. Ele ressaltou que “os devotos de ambos os conceitos, [...] não conseguem apreender facilmente o outro conceito sem transformá-lo no seu próprio” e que não somente naquele contexto específico ocorre essa dificuldade, pois todas as pessoas lidam com ideias e analogias que estendem e projetam sobre diversos fenômenos. (WAGNER, 2010, p. 71).

O significado de carga para os melanésios está, ao contrário do que o entendimento ocidental resumiria em aspectos materialistas e econômicos, numa “utilização simbólica da riqueza europeia para representar a redenção da sociedade nativa”, no preço da noiva ou nas atividades e nos produtos da horticultura, aspectos considerados fundamentais nas relações entre os melanésios. Aproximar a noção nativa de *sistema* com a noção de cultura dos(as) antropólogos(a), portanto, é frutífera por manifestar o que Wagner (2010, p. 72.) indicou como uma forma de investimento nas ideias, buscando equivalentes externos que as articulem e, mais que isso, que as “transformem sutilmente no processo, até que esses significados adquiram vida própria e possuam seus autores”.

Da mesma maneira, a noção de *mistura* se embaralha no entendimento ocidental por ser um termo associado a essa origem, mas apesar de ser a mesma palavra, *mistura* não mostrou ser o mesmo termo. Como se pôde acompanhar no episódio de Marcelão com seu filho “misturado puro”, a *mistura* ao contrário de ser deteriorante (como geralmente é entendida no imaginário social ocidental), ela pode ser muito vantajosa quando se olha pela perspectiva das pessoas que têm a possibilidade de adotar ou acessar bens simbólicos e materiais de ambas as partes constitutivas. Nesse caso, aprender a falar Guarani e Kaingang é tido como proveitoso (para entender as piadas que são feitas nas línguas locais, por exemplo), assim como herdar a ‘inteligência’ que se credita aos Guarani e a ‘braveza’ dos Kaingang potencializam a criação de uma pessoa excepcional, ou mesmo a possibilidade de desenvolver uma tendência por si só é uma vantagem e pode conferir preeminência (como na mobilização dos *lados*), em contraste com aqueles que vêm de uma origem única e por isso, a princípio, têm menos mobilidade dentro de certos quadros institucionais.

Lembrando de como Ivone explicou a performance das misses junto às categorias: que ‘a moça escolhe a *etnia* que *puxar mais*, Guarani, Kaingang ou Xetá’, está em questão uma tendência que as pessoas teriam em manifestar certas afecções associadas a uma categoria mais do que outras. Mas mesmo essa tendência, inclinação ou disposição que as pessoas *misturadas* e *mestiças* desenvolvem são limitadas dentro de certos parâmetros, pois existem limites de repertório que são associados às *etnias* indígenas de São Jerônimo.

A ideia de que se *puxa* mais para uma *etnia*, nos casos de *mistura*, é uma forma de compreensão da identidade como algo dinâmico, capaz de movimentações diversas, um misto de influências sociais com inclinação pessoal. Ao mesmo tempo, a identidade serve para estabelecer as pessoas em certas posições e categorias que seguem parâmetros próprios, como se pôde acompanhar no capítulo passado sobre o que define ser Xetá, Guarani e Kaingang na atualidade.

A *mistura* é o idioma da interhistoricidade, interlocalidade, intermatrimonialidade e interetnicidade. Com o perdão dos neologismos, o que se pretende exprimir é o caráter da semelhança, da identidade social mais ampla, que atravessa as divisões interculturais. Simultâneas às identidades englobantes, onde todos são *misturados* ou onde todos fazem parte de um mesmo *sistema do índio*, estão as identidades distintivas, as *etnias*, o pertencimento a um *lado*. Em certos contextos as identidades englobantes devem ser refinadas, e é aí que a noção de *pureza* se faz presente, afirmando uma só língua, uma só forma de se comportar, uma forma de se relacionar com os *brancos*, memórias específicas dos antigos, etc.

São arranjos que reúnem e arranjos que separam, ao estilo latouriano, mesmo compreendendo que o autor se refere a algo totalmente diferente. A modernidade, segundo Latour (1994), é constituída por um conjunto de práticas de “tradução” e de “purificação”. O primeiro envolveria a mistura de gêneros distintos, os híbridos, no caso estudado pelo autor ele se referia a híbridos de natureza e cultura, animal e material, sujeito e máquina; já o segundo conteria os esforços em separar e bem definir o que é uma coisa e o que é outra, estipulando zonas ontológicas distintas, neste caso entre humanos e não-humanos. Mas aqui não se trata desse tipo de objetos, a natureza e a cultura ou humanos e não-humanos, mas interessa a sua leitura sobre hibridização e purificação, onde o que se *mistura* são formas de se viver e pensar do presente, que passam por uma transfiguração, e o que se “purifica” são as distinções entre categorias, através da ideia de *etnia*.

Nesse sentido os arranjos étnicos – as *etnias* estabelecidas por eles – são válidos para certas situações ou espaços de poder, como na atuação junto aos *lados*. A prática social dos *lados* tenta conter um fluxo corrente de pessoas não-identificadas de uma maneira rígida ao

estipular vínculos que possam reproduzir um ideal de ordenação social, que é gerido pela *pureza*. Corolários a esse entendimento estão os conflitos associados com a ‘*mudança de lado*’, uma força que empurra para a vazão, para o extravasamento, algo que burla o próprio princípio de estabelecimento dos *lados*, que visa conter a fluidez contínua, a transformação, a inconstância associada a *mistura*.

O fundamento étnico geralmente está nas relações de cuidado e educação, como se pôde acompanhar no caso de Zézão Xetá que dizia ser Xetá porque o homem que lhe *criou* era dessa *etnia*, assim como são os seus irmãos; e nas informações dadas pelos adolescentes na atividade do colégio que diziam ser Kaingang ou Guarani conforme a atribuição de seus pais ou avós. Sugere-se assim, com base nesses e em outros dados, que a aquisição de habilidades, conhecimentos e cuidados atrelados aos pais ou avós, traduzidos pela noção de *criação*, pode ser entendido como as relações com os próximos produzindo e formando a própria pessoa, a própria ideia do que é ser gente.

O parentesco é uma prática de convívio, transpassada pelo aprendizado e cuidado que ‘criam’ gente, pessoas. Observa-se que não só as definições de parentesco tem como base as práticas relacionadas ao convívio, compartilhamento, afetividade, cuidado e conhecimento, como as identificações chamadas “étnicas” também passam por essas noções.

parentesco ← *criação* → identificação étnica

A *mistura* é muito grande segundo o entendimento local, isto é, as pessoas estão sociologicamente emaranhadas, mescladas, envolvidas tanto espacialmente quanto nas suas redes de relações, dadas através dos intercasamentos. Os indivíduos marcados pela *mistura* são como um movimento que ondula, diferencia, transforma, já os indivíduos marcados pela *pureza* seriam ali parte de um núcleo firme, de continuidade, de preservação, linearidade. Essas duas noções seriam como dois eixos sob os quais aconteceriam as tramas da coabitação entre os diferentes.

O fato é que existe uma tensão na dinâmica social entre *mistura* e *pureza*. A primeira, em decorrência do convívio e inter-casamentos, em determinados momentos é associada à desordem e disjunção interna, e a segunda noção, baseada na conservação da *linguagem* e dos casamentos *dentro da etnia* e/ou seguindo certos costumes, tensionadas uma contra a outra provocaram e provocam a organização dos princípios de socialidade em São Jerônimo, que serão detalhados no próximo capítulo.

As identificações não são sistemas pré-determinados pelo sangue, essenciais, fixas, como são pensadas nas sociedades ocidentais. E isso é resultado do valor do parentesco enquanto *criação*. Se autoidentificar como membro de uma unidade social, em São Jerônimo, anda de mãos dadas com as relações de parentesco que se mantém ou manteve. Se estas relações de parentesco, por sua vez, foram criadas entre pessoas autoidentificadas diferentemente, as relações sociais continuam praticamente as mesmas do que aquelas relações *dentro da etnia*, como dizem localmente.

Algo que muda, sugere o contexto de pesquisa, é que através dessa espécie de “impureza” que é a *mistura*, é possível assumir certa vantagem de um ponto de vista, ao possuir múltiplas capacidades. Nesse sentido, a identificação fica dentro de uma margem de ação/escolha dos indivíduos, que geralmente segue o critério das relações mais próximas, como as de filiação.

Verificou-se que no parentesco, nessas relações de generosidade, partilha, troca, está implicada a *mistura*. Todo um contexto sociohistórico que expôs e ainda expõe as pessoas a novidades força a criação de relações que operem todas essas transformações em São Jerônimo. São as tentativas de organização, não exatamente no sentido de ordem, mas de arranjo, disposição, coordenação das coisas, provocadas pelo atrelamento entre coabitação e convívio de diferentes grupos culturais que configuram a especificidade da Terra Indígena São Jerônimo. O parentesco, nesse sentido, ocupou e ocupa um lugar de adesão e mescla daqueles que, a princípio, são dessemelhantes e potencialmente perigosos.

A ideia de *pureza* aparece como contraponto a essa instabilidade onomástica e sociológica, conferindo status e hierarquias diferenciais aos grupos étnicos que ajuda a definir. Ser *índio puro* se assenta em critérios como falar a língua nativa, ter uma base alimentar característica, não se casar com não-índios, entre outras ênfases. Para muitos que se consideram e são considerados *puros*, a origem dos males no interior da aldeia são o resultado da presença *branca*, que é disruptiva por operar em outro *sistema*, não reconhecendo a forma indígena de viver e resolver seus problemas.

Existe, portanto, uma relação de oposição entre o teor dinâmico e assemelhador da *mistura* e o caráter delimitador e diferenciador da *pureza*, ambas narrativas correntes dos moradores de São Jerônimo.

CAPÍTULO IV – *LADOS*

A base para classificação não é inerente aos objetos em si, mas refere-se a como eles são transacionados e para que fins.

[...]

É Parte do exercício antropológico reconhecer quanto a criatividade desses povos é maior do que aquilo que pode ser compreendido por qualquer análise singular.

(STRATHERN, M. *O gênero da dádiva*, p. 22-23, 2006).

4.1 Contexto histórico da divisão em *lados*

Ao(a) pesquisador(a) acostumado(a) com contextos multiétnicos, quando informado(a) da ocorrência de mais de uma etnia fixada em uma única terra indígena, vem-lhe de imediato a visão da sua divisão em várias aldeias. Mas em SJ não existem aldeias distintas, existe apenas uma onde a maioria das pessoas interage. Digo a maioria das pessoas porque existem aquelas, de forma individual ou em pequenos núcleos familiares que residem afastadas dos locais de maior circulação de pessoas, mas mesmo esta forma distal de moradia de alguns poucos certamente não configura aldeias diferentes.

Ainda nas primeiras visitas a São Jerônimo aconteceu a festa do Dia do Índio promovida pelo *lado* Kaingang em meados de 2012. Naquele momento a divisão dos *lados* não estava muito clara para mim: não conseguia diferenciar quais pessoas faziam parte de um grupo ou de outro e o que isto significava exatamente. Porém, embora tal divisão ainda seja algo complexo de se apreender, com o andamento do trabalho de campo foi possível discernir alguns de seus aspectos.

Diz-se localmente que a *reserva* é dividida em dois *lados*, e em duas *comunidades*. Isto significa que os sujeitos estão divididos em dois macro grupos que se organizam politicamente e economicamente de forma autônoma, os *lados* funcionam como uma instituição. Essa divisão das *comunidades* implicou e implica a instituição dos *lados*, uma forma de organização que é representada por dois caciques com seus respectivos vice-caciques e lideranças. Sobre estes repousa a expectativa coletiva de firmeza, postura decisiva, entre outras qualidades para lidar com assuntos diversos para os quais são requisitados, e também de que na relação entre os *lados* adotem uma postura de retidão e justiça, resolvendo conflitos e disputas.

Os *lados* são dois, apesar da existência de três coletivos indígenas na aldeia. Ao longo do texto será explicado o fato de que os Xetá não configuram um coletivo político aparte,

mostrando que eles se aliam com um ou com outro desses caciques e suas lideranças⁶⁷, semelhante ao modo como os não-indígenas fazem. Segue-se uma breve introdução histórica a esse quadro político dos *lados*.

Segundo contam as pessoas dali, estes dois grandes blocos são relativamente recentes: existem há menos de 15 anos.⁶⁸ Desde a história de ocupação da Fazenda São Jerônimo e do aldeamento pôde-se constatar que os Kaingang eram predominantes no rio Tibagi e em seus afluentes, subdividindo-se em pequenos grupos liderados por um homem de prestígio. Com a formatação das áreas e depois terras indígenas, essas disposições sociais também foram tomando um formato que desafiou a agência política e organizacional dos Kaingang (e também dos Guarani).

Antes do formato cacique-vice-lideranças existiram outras configurações que envolviam também outras funções ou nomenclaturas. Certa vez, em uma conversa com Zé Vargas⁶⁹, ancião Guarani, ele contava sobre algumas funções que pessoas de SJ exerceram ali no passado. Muito conhecedor e bom de conversa, encontrei com Seu Zé na etapa local da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista realizada no colégio de SJ, envolvendo movimentos indígenas regionais e instituições como a FUNAI e o Ministério Público. Seu Zé Vargas, ‘pai de 7 filhos, cinco deles homens e duas mulheres, avô de 19 netos’, estava junto de uma das filhas, a Célia que mora na Terra Indígena Laranjinha, que estava presente junto com o grupo que veio dessa aldeia para o evento. Apresento Seu Zé dessa maneira pois foi assim que ele se apresentou, como fazem muitos dali, localizando-se nas suas relações de parentesco.

Como era um evento importante politicamente, estavam presentes antigos líderes de SJ, hoje menos atuantes, e lideranças de várias terras indígenas locais. Foi por isso que Seu Zé pôde indicar-me várias dessas figuras circulando no evento. Apontou, por exemplo, para um homem mais velho, assim como ele, e disse que ele havia sido chefe de posto antigamente, que ‘ele era muito bravo, bebia um pouco e ficava mais nervoso ainda’. Contou também sobre uma das famílias kaingang de SJ, dizendo que ela seria hoje em dia desprestigiada por conta da atuação

⁶⁷ A categoria de *liderança*, cabe esclarecer, pode se referir ao conjunto de cacique, vice-cacique e outros homens (ou mulheres, mesmo que raras vezes) que são seus parceiros, ou apenas a esses parceiros especificamente, que são relativamente fixos. E, em alguma medida, pode-se referir àquelas pessoas que são naturalmente líderes, mas que não fazem parte das lideranças políticas instituídas, como por exemplo, pessoas respeitadas, admiradas, sejam anciãos, pessoas com histórias de lutas e vitórias, lideranças políticas do passado.

⁶⁸ Existem dados bibliográficos que atestam esta ‘novidade’, de modo que até pelo menos 15 anos atrás verificava-se a existência de apenas um cacique na TI. Também se indicaram as hostilidades entre diferentes grupos que há alguns anos já declaravam a necessidade de um cacique para os Kaingang e outro para os Guarani. Além disso, a recorrência dos casamentos interétnicos também foi ressaltada. Cf. *Identidades étnicas na terra indígena São Jerônimo* de Letícia Rothen (2000).

⁶⁹ Infelizmente este senhor faleceu na segunda metade de 2016.

de antigos homens desse grupo junto às posições de poder com as quais se envolviam e envolvem até hoje, adotando posturas de alguma forma desqualificadas pela comunidade.

Seu Zé afirmou que desde a época em que ele era garoto até a divisão dos *lados* a posição de cacique foi predominantemente ocupada por homens Kaingang, principalmente das famílias Fidêncio e Cândido. Antes dos anos 1980, os Guarani participavam de alguns cargos ou posições importantes em SJ – como Seu Zé que foi Chefe de Polícia – mesmo que ainda não ocupassem a posição de cacique. A partir desse momento, no entanto, Manoel Daka (Mané Índio) e Nelson Vargas foram os primeiros caciques de SJ com origem Guarani, ou seja, líderes de origem Guarani começaram a participar efetivamente da posição de representante e autoridade, como é a visão comum sobre o cacique. E tudo pendia para isso, tendo em vista que já se inseriam politicamente em outros cargos antes disso.

Em 1988, alegando serem discriminados dentro da Terra Indígena pelos Kaingang e mesmo fora dela, os Guarani buscaram o administrador desta autarquia em Londrina para fazer queixas a respeito da sua condição em São Jerônimo. Seu argumento repousava na discriminação que sofriam de modo geral, mas também na submissão a um cacique que não representaria seu povo e aos projetos agrícolas que da mesma forma eram voltados para os interesses Kaingang.⁷⁰

Pelo menos uma década depois, essas primeiras queixas mais deliberadas deram origem a um novo quadro de cacique e lideranças, mais um, além do já existente. Os Guarani são reconhecidos agora nos seus líderes, da mesma forma que os Kaingang e ambos se articulam com a FUNAI regional de Londrina e de São Jerônimo da Serra.

A argumentação desse grupo de pessoas tinha como base a hierarquia existente na configuração social, que colocava um grupo étnico acima do outro, ou em detrimento do outro (a discriminação, a submissão a um cacique não-representativo, a exclusão nos projetos agrícolas). Além disso, estava em jogo a própria autonomia em relação aos órgãos e autarquias do Estado, como o acesso à FUNAI, e à até então FUNASA, aos projetos habitacionais, entre outros. O controle e a garantia sobre o próprio território, de uma forma mais ampla, parece ter levado os Guarani a intervir no processo social no qual estavam imersos e que lhes pareceu necessário mudar.

Nelson Vargas ocupou o cargo de cacique antes da época dos *lados*. Ele é casado com uma mulher de uma dessas famílias kaingang tradicionais em SJ, algo que possivelmente tenha lhe beneficiado para tornar-se liderança em “uma terra de kaingangs”, isto é, liderando a todos,

⁷⁰ Cf. TOMMASINO, K. p. 146-147. Além disso, a escola também era voltada para os Kaingang, tendo apenas o ensino bilíngue nesta língua e não no Guarani.

tanto os Guarani quanto os Kaingang, da mesma maneira como faziam as lideranças Kaingang naquela época. Foi preciso estar bem localizado nas redes de poder kaingang para que pudesse se tornar cacique. Tais relações serão melhor esmiuçadas no decorrer do presente capítulo.

Deve ficar claro a(o) leitor(a) que ao longo da alocação dos Guarani em SJ, eles foram desenvolvendo formas de inserção naquele contexto kaingang, isto é, onde estes últimos “davam as cartas”, predominavam e comandavam. Entende-se que, no compasso da *mistura* – o resultado da inter-localidade e inter-casamentos que foram caracterizando as relações interétnicas – gradualmente ocorreu também a inserção política Guarani, que teve seu ápice justamente na época em que Rothen (2001) identifica o surgimento da categoria dos *mestiços Kaingang-Guarani*, os anos 1980.

Não só os Guarani desenvolveram estratégias de inserção como os Kaingang desenvolveram as suas, de recepção, por assim dizer. A produção dos *lados* parece ser a forma mais recente de organização forjada por e nas duas esferas de ação que foram sendo desenvolvidas nessa interação complexa entre Guarani e Kaingang.

Os *lados* passaram a existir desde os anos 2000 e têm origem na divisão entre duas comunidades políticas, uma kaingang e outra guarani, que agora estariam com status de equidade e de autonomia nos processos políticos internos e nas relações com as instituições e os agentes do Estado.

4.2 Para compreender os *lados*: fundamentos e agremiação

A divisão dualista Guarani e Kaingang, e não tripartite ou em número de quatro em SJ, está visível na distribuição dos recursos que vêm de fora para dentro da T.I., os quais passam pelas mãos de dois caciques e não pela mão de três ou de quatro. Também pode-se observar que a promoção das festas é feita através desses dois *lados*, pois existe a festa guarani e a festa kaingang, e não existe a festividade xetá do Dia do Índio. Mais detalhes dessas divisões práticas serão tratados nas próximas seções deste capítulo. Por ora, entenderemos os fundamentos dos *lados* e como eles se constituem e se reproduzem ao longo do tempo.

A cada *lado* são reconhecidas famílias extensas funcionando como “núcleos duros”, que dão a linha, pode-se dizer, para cada um deles. Essas famílias são referenciais e ajudam a fixar os *lados* em certos parâmetros. Geralmente elas são constituídas por pessoas que falam as línguas indígenas e compartilham uma certa memória específica. Explico: entre os Guarani existe a família Vargas, uma daquelas que foram antigamente alocadas em SJ pelo SPI. Hoje em dia, os 5 irmãos residentes ali são anciãos e formam um grupo de pessoas muito respeitado.

Dona Isabel foi a minha principal interlocutora entre estes irmãos e o seu sobrinho, Seu Nelsinho, é novamente o cacique guarani, decisão tomada há alguns meses. No caso Kaingang a família Cândido, à qual pertence o cacique João da Silva, e a família Fidêncio parecem ser outros grupos que constituem núcleos duros no sentido acima descrito. Seria muito incomum se as pessoas mais velhas dessas famílias extensas, que compõem o que chamo de “núcleos duros” participassem de um outro *lado* que não àquele relacionado com o seu coletivo linguístico-cultural.

Quando a pessoa nasce, ela está automaticamente ligada ao *lado* de seus responsáveis, sejam pais, avós ou outros, isto é, ela está ligada politicamente desde o nascimento conforme o atrelamento de seu núcleo familiar.

Agora, pergunta-se: qual o lugar da noção de etnia na distribuição de pessoas em *lados* políticos, se existem Kaingang e Xetá participando do *lado guarani*, e existem Xetá e Guarani participando do *lado kaingang*, assim como existem não-índios compondo um ou outro *lado*? Ou seja, ocorrem todas as combinações possíveis.

Assim como a etnia é um vínculo social, mais do que de sangue, da mesma maneira é o vínculo político. Sendo socialmente estabelecidos, mais do que a identificação étnica, a identificação política pode ser modificada mais facilmente, dependendo do status do indivíduo nas relações internas. E esse status, como abordado anteriormente, está vinculado com transformações e/de classificações sociais acerca dos grupos de pessoas.

Viu-se que a definição nativa da ideia de vínculo ou pertencimento grupal/étnico relaciona-se com as redes de parentesco, com as relações estabelecidas, com a memória de um modo de vida dos antigos e no aprendizado. Ser de uma etnia, nesse sentido, é um fundamento para também ser de um *lado*, principalmente se a pessoa for da categoria dos *índios puros*. Mas ser de um *lado* vai além disso, pois a conexão étnica não é critério definitivo para a participação nas relações políticas.

A criação é o aspecto social do parentesco e muitas vezes o critério para o pertencimento étnico. Por sua vez, o parentesco e o pertencimento étnico dão base para o vínculo político. Mas este último vínculo é tão ou mais condicionado por fatores múltiplos do que os primeiros. Veja-se a seguir.

É importante ressaltar o papel dos casamentos no recrutamento aos *lados*, pois os casais são as unidades mínimas de adscrição juntamente com os núcleos familiares. Conforme a pessoa se case com um ou com outro, ela poderá iniciar as atividades de sua nova unidade junto a um ou a outro *lado*, ou seja, em geral os casamentos podem ter grande influência no pertencimento a um dos *lados*. Os casamentos dão vida às categorias relacionadas ao

parentesco, e vão transformando as identificações que outrora não se definiam como se definem hoje, novos grupos sociais emergem dessas relações e isto se embaralha nas redes de poder e no cenário político.

Não se deve pensar que a aliança é determinante porque ocupa um *locus* central nas tendências de recrutamento aos *lados*: ela é importante mas não determinante. Um casal, composto por pessoas de certos referenciais étnicos, pode fazer parte de um *lado* alheio a esses referenciais, assim como as unidades familiares. Nesse sentido o casamento não é exatamente determinante do *lado* ao qual se irá pertencer, mas é ele quem realiza ou instaura essa possibilidade de pertencer autonomamente, isto é, enquanto uma nova unidade.

O casamento e a posterior escolha de *lado* podem arrastar pessoas independentemente de uma concepção de etnia, tendo em vista diversos fatores, dentre eles a própria amplitude da *mistura*. Ao contrário desse entendimento delimitador e elaborado no mundo ocidental que fala, sobretudo, a respeito de uma essencialidade fictícia e romântica a respeito dos povos indígenas,⁷¹ o que se aproxima do conteúdo que encerra a noção de etnia em São Jerônimo é um conjunto de relações repletas de vínculos heterogêneos, processuais e não-essenciais, que desafiam a fixidez, a normatização do quadro de ação.

Certas pessoas, diferentemente das famílias tradicionais, podem transitar mais facilmente entre um *lado* e outro. Os *mestiços* e *misturados* por exemplo não são tão bem definidos em termos étnicos, pois eles se reconhecem duais, triádicos ou mais. E os(as) brancos(as) casados(as) com indígenas são pessoas para as quais a questão de vínculo não está em jogo, salvo através dos seus cônjuges. O caso dos Xetá também é especial. Veja-se a seguir.

O local da agência dos casais compostos por *misturados* das etnias indígenas pode-se dizer que é um tanto flexível. Para estes impõe-se fortemente a adscrição a um dos *lados* enquanto uma escolha necessária, visto que estão potencialmente envolvidos a ambos os *lados*. Entretanto, mesmo nestes casos a tendência é a mesma indicada acima para os *puros*: participar do *lado* no qual se inserem as pessoas com as quais se mantém relações mais intensas, geralmente as genealógicas. “Geralmente” é uma palavra importante aqui, tendo em vista o senso prático e as relações de poder que envolvem os novos casais (como foi observado na seção sobre a constituição dos matrimônios), que vão além de ordenamentos rígidos e diferenciados efetivamente por grupo étnico.

Se a questão étnica é um aspecto basilar do pertencimento aos *lados*, ter múltiplos referenciais étnicos pode ser visto tanto como um problema (dependendo da situação, como nos

⁷¹ Cf. *A inconstância da alma selvagem* de Viveiros de Castro (2002), *O gênero da dádiva* de Strathern (2006), *O tempo e o outro* de Fabian (2013); entre várias outras referências basilares.

conflitos), bem como uma qualidade que amplifica acontecimentos, como a possibilidade de vincular-se a um ou a outro *lado*.

Já para o caso dos não-indígenas, compreendendo que são inexpressivos enquanto coletividade em São Jerônimo, eles são recrutados aos *lados* através dos laços de afinidade, o casamento, de forma um tanto automática: geralmente são as suas esposas indígenas que determinarão o *lado* ao qual a dupla pertencerá. Sendo mais comuns os casos de homens não-indígenas casados com mulheres indígenas do que o contrário, os *brancos* são arrastados por suas esposas em relação aos *lados* e os filhos desses casais também são arrastados pelo grupo de identificação sócio-político de suas mães. Para estes casos há uma propensão das mulheres definirem o lado de pertencimento quando se trata dos *brancos* no interior de São Jerônimo, o que leva a pensar no importante papel das mulheres na definição de certas relações políticas.

Mas também ocorrem combinações por motivos tão diversos que o homem pode ser branco, a mulher indígena da etnia x, e o casal pertencer ao grupo político y. Isto é possível, não que seja a combinação mais praticada socialmente. O mesmo vale para casos em que esposo e esposa são da mesma etnia, mas se relacionam nas redes de poder mais macro de São Jerônimo junto ao grupo fundamentado em outra etnia.

No caso dos Xetá, eles se consideram em uma posição de agregados, sendo-lhes assim impossível se autodeterminarem em termos políticos internos, por mais que o cenário aponte para mudanças.⁷² Como pôde-se observar anteriormente, a inserção política dos Xetá tem forte conexão com as relações de aliança estabelecidas por eles em uma dada geração e que vão se reproduzindo.

À primeira vista poderia se pensar que para os Xetá, assim como para os não-indígenas, o pertencimento aos *lados* seja dado através do cônjuge que tenha representação em algum deles. Mas os Xetá só são como os *brancos* no aspecto de não terem representação política própria, não no que tange a formarem uma coletividade, pois os primeiros formam, os segundos não. Segundo contou Todi Xetá na ocasião da festa kaingang do Dia do Índio deste ano, este quadro vem se modificando ao longo dos anos, tendo em vista que recentemente eles foram autorizados a constituir cacique e vice-cacique em SJ (sem que isso implique, contudo, a constituição de um terceiro *lado*). Jamais aos *brancos* se daria o direito de constituírem ali

⁷² Nas relações com os não-indígenas os Xetá há bastante tempo têm representantes atuantes, tanto na área do direito com órgãos jurídicos diversos, quanto na área antropológica ou de humanidades que constantemente requerem este grupo em suas pesquisas. Carmem Lucia da Silva já indicava em 1998 o quanto os Xetá estavam acostumados a tratar com “estudiosos, funcionários públicos, curiosos e jornalistas”. (SILVA, 1998, p. 12).

cacique e lideranças por motivos óbvios, sendo que a medida da suspeita que recai sobre eles vem à tona em momentos de crise, como nas brigas.

É enquanto coletividade que a maioria dos Xetá é aliada ao *lado kaingang*, e provavelmente isto tenha relação com o fato de muitos dos mais velhos (dentre os filhos de Tikuein) terem se casado e constituído prole com homens e mulheres da parentela do cacique kaingang. É como no caso de Dival, ele é um dos irmãos Xetá que se casou com uma mulher Guarani. Mas apesar disso, eles não estão envolvido com o *lado guarani*, e sim com o *lado kaingang*. E o filho dos dois também está começando a estabelecer atividades junto a esse *lado*. As relações que podem esclarecer essa incongruência da etnia com o pertencimento político são complexas e diversificadas. Mas para este caso foi o homem Xetá que “arrastou” a mulher Guarani para o seu *lado*, que é aquele compartilhado por outros irmãos, e se conecta com os casamentos que fizeram. O filho do casal tem referenciais do pai e dos tios na atuação política interna, o que respalda a sua conexão com os Kaingang.

Estes elementos etnográficos corroboram na extrapolação dos limites de uma ideia de etnia na caracterização dos *lados guarani e kaingang*, ficando praticamente autoevidente que, sendo que em São Jerônimo existem mais de duas etnias, como ficariam os Xetá e os não-índios nesta divisão, se ela ocorresse apenas através do critério étnico?

Cabe introduzir também a questão da ‘mudança de *lado*’: a troca das relações políticas e econômicas com a comunidade liderada por um cacique, por relações políticas e econômicas com outra comunidade liderada por outro cacique. Existem casos em que o casal participa de um *lado* e por algum motivo decide participar do outro, bem como existem parentelas inteiras que fazem essa troca, que são de uma *etnia* mas integram o *lado* político da outra. Também já ocorreram casos de ‘mudança de *lado*’ de vários núcleos familiares ao mesmo tempo. A instabilidade na ligação aos *lados* é quase tão estabelecida quanto a diversidade na sua forma de integração.

Soube de um homem Xetá que mudou de *lado*. Ele costumava ser do *lado kaingang*, e era casado e teve vários filhos com uma mulher kaingang. Ele, nos últimos tempos *mudou para o lado guarani*; talvez não por acaso, pois ele se casou novamente, mas com uma mulher Guarani. Como informado acima, é o casamento que cria a possibilidade de agremiação autônoma aos *lados*, e ele muitas vezes instaura também a possibilidade de se transitar de um *lado* para outro.

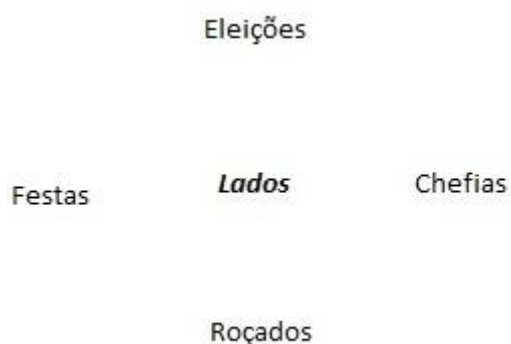
Os casamentos arrastam os casais, muitas vezes de forma surpreendente e incontrolável, algo que bate de frente com a linearidade que em certa medida é esperada justamente dessas divisões sociológicas. As famílias tradicionais, que configuram núcleos duros, são como uma

âncora que está lançada e fixada ao fundo do mar, elas atuam estabelecendo parâmetros de estabilidade, ordem, valores, entre outros. E os casamentos são como o fluxo do mar, intenso, movimentado, desregrado, envoltos entre várias forças que os arrastam. Foi o que se pôde constatar ao observar que o critério “etnia” para a adscrição aos *lados* é efetivo, e que ele é um fundamento presente e a base dessa divisão dual, mas que nem sempre é seguido tendo em vista a complexidade dos arranjos matrimoniais e da configuração das famílias e das alianças.

Sugeriu-se até aqui que justamente a difusão e abrangência dos casamentos interétnicos e outras particularidades como a limitação do território e o estabelecimento espacial próximo possibilitaram a ocorrência de uma configuração social diferenciada, múltipla, que tem uma tendência dual de organizar o *socius*, aparentemente ao estilo Jê (LÉVI-STRAUSS, 2008; VEIGA, 1994; FERNANDES, 2003; COELHO DE SOUZA, 2002, entre outros). E que a existência de uma ampla gama de variabilidade na forma e conteúdo dos limites duais e as condições de flutuação de outros grupos ou pessoas ao redor e entre estes limites – que ora são vistos com desconfiança, ora são vistos como necessários –, parece ter relação com noções sociológicas mais recentes de independência frente a um único pertencimento sócio/histórico/afetivo contínuo e rígido que, por sua vez, parece ser decorrente dos processos ininterruptos de avanço colonial que impõem configurações novas como esta de São Jerônimo.

4.3 As composições duais do *socius* e seus princípios sociais

Orientando a forma de relacionamento entre grupos e a ação de cada membro, essa divisão se materializa na distribuição de recursos socioeconômicos (os empregos, as sementes, as estruturas, os equipamentos, entre outros), na promoção de festividades, nas chefias, nos roçados e nas eleições. E nesse contexto relacional dual, emergem certos princípios morais/sociais que parecem estabelecer parâmetros para essas mesmas relações. Vejam-se alguns dos aspectos movimentados pelos *lados*.



Entre uma série de relações que os *lados* mobilizam está a coexistência de dois caciques, ou chefes. É parte das atribuições dos chefes controlar poderes e realizar a distribuição de alguns privilégios ou demandas, cada qual para a sua *comunidade*. Eles são líderes dos *lados* e são atribuídos a estas posições também por um processo dual: as eleições, que ocorrem uma para cada *lado*, ou seja, ocorrem votações separadas e diferentes para eleger os chefes Guarani e os chefes Kaingang, cada qual no contexto apropriado e conforme a demanda.

Os processos ligados à atividade agrícola nesta sociologia dualista são representados pela existência de dois grandes roçados, um kaingang e outro guarani. Cada *lado*, nas figuras dos chefes, trata da organização e logística dos maquinários, dos implementos, dos tratoristas, do combustível, do preparo da terra, da adubação, do plantio, entre vários outros elementos que são igualmente distribuídos.

Os recursos⁷³ gerenciados pelos chefes também são separados: os veículos, sementes, patrocínios para as festas, estruturas de convívio e até mesmo assuntos relacionados às habitações e residências dependem da sua mobilização. Os empregos existentes internamente na T.I. também são distribuídos através dos dois *lados*, eles são assim cortados ao meio: 50% são do *lado kaingang* e 50% são do *lado guarani*.

Os caciques têm poder sobre estes empregos, pois são eles que realizam a distribuição dos cargos no colégio, no posto de saúde, aos motoristas dos veículos coletivos e aqueles relativos ao Projeto Básico Ambiental desde 2012. No colégio existem vários cargos, como de professor(a), pedagogo(a), funcionários(as) de diversas ordens como cozinheiro(a), faxineiro(a), zelador(a), jardineiro(a), etc.; no posto de saúde existem cargos ocupados por indígenas nas áreas de auxiliar de enfermagem e faxineiro(a); através do PBA são empregados três pessoas de cada lado político, em funções de tratorista, agente de defesa ambiental e gerente de serviços culturais.

Os cargos muitas vezes são distribuídos por sorteio entre os aptos, aqueles que não tenham mais empregos na sua unidade familiar e que possuam a habilitação necessária: curso de tratorista para a função de tratorista, escolaridade necessária no caso de professor/pedagoga, curso de enfermagem para o posto de saúde, etc. Este sorteio é coordenado pelo cacique que respeita uma fila de espera: ‘o próximo que vai ficar com a próxima vaga que abrir’.

⁷³ Recurso é uma expressão minha, mas a uso como sinônimo do “*buscar/trazer benefícios*” como geralmente é colocado por meus interlocutores. Isto significa, na perspectiva nativa, melhoria de vida, em que se vive bem porque se tem condições de sociabilidade garantidas, como na promoção de boas e grandes festas, ou como na manutenção técnica da reserva, na segurança no acesso à saúde e à educação, entre outros entendimentos ligados à ideia *benefícios* ou melhorias. Além disso, existe a tendência de se associar a garantia desses *benefícios* ou recursos a uma ação dos chefes e lideranças (figuras, aliás, constantemente associadas a vários processos da Terra Indígena).

As políticas de relacionamento entre os coletivos étnico/políticos visam coibir os conflitos repartindo de forma igualitária todas as coisas. Mas na prática observa-se os indivíduos agenciando suas condutas políticas em relação aos *lados* e induzindo uma atmosfera social de discussões intensas.

Os empregos, por exemplo, não podem ser cumulativos: se o marido tem um emprego como motorista do carro da SESAI, a esposa não pode ter um emprego no colégio. Acumular empregos pode significar concentração das oportunidades de trabalho na aldeia, em detrimento de outras famílias que não têm nenhuma fonte de renda. Em determinados momentos eclodem conflitos que condenam estas posturas.

O caso de um cacique guarani no passado recente deve mostrar isso por si. A origem do então cacique o vincula aos Guarani, bem como a de seu cunhado (ZH) que era vice-cacique junto dele. Estes líderes foram retirados de seus postos em consequência de um abaixo-assinado da comunidade Guarani que requeria a saída do cacique, pois ele não estaria cumprindo as regras relativas ao acúmulo de empregos⁷⁴. Explico: entendeu-se que a família estava infringindo uma regra interna quando a esposa dele, que é Kaingang, conseguiu um emprego no colégio através do *lado kaingang*.

E em decorrência desta retirada do homem do posto de cacique e sua posterior demissão também do emprego que tinha junto aos Guarani, a sua família mudou para o *lado* no qual poderiam manter o emprego da esposa. A grave situação política da época e as discordâncias motivaram essa atitude.

Alguns interlocutores Guarani entenderam este fato como uma dupla ‘traição’, tanto porque estaria se beneficiando ao manter uma renda familiar superior aos demais através do acúmulo de empregos, quanto pelo fato de envolver-se com o *lado kaingang*. A prática de mudar de *lado* parece esbarrar em alguns princípios de relacionamento entre as comunidades representadas por essa instituição social, com a qual não se deve “jogar”.

Esta troca de certas relações político-jurídico-econômicas por outras, é condenada de modo geral, mas como foi descrito acima, existem diferentes gradações na concepção e prática dos trânsitos inter-*lados*. A apreciação moral que reprova tal prática demonstra uma assimetria entre o ideal comunitário, que busca a fixidez em um dos *lados* – para estabilizar, horizontalizar –, e as condutas na prática que envolvem esses trânsitos – relacionados à traição, confusão,

⁷⁴ Fora este motivo, houve pessoas que ressaltaram incômodo pela postura mesma do então cacique em não promover festas e comemorações na aldeia, bem como em colocar uma série de regras como não poder brincar e nadar na represa.

instabilidade, briga, conflito. Já para o indivíduos que transitam, eles estão legitimados pelas circunstâncias que fogem ao idealizado.

De fato os constantes conflitos em São Jerônimo são motivados por disputas e revoltas no interior de um mesmo *lado* ou entre eles. As mais sérias agitações que presenciei nos últimos anos foram relativas ao controle político/administrativo desses aparelhos.

Em novembro de 2013 transcorria um intenso conflito envolvendo a ‘mudança de *lado*’ de um homem, que há algumas semanas havia participado do plantio de feijão com as sementes e equipamentos agrícolas de um *lado*, e que por algum motivo havia decidido associar-se a outro. Uma interlocutora contou que ‘estão vendo de acabar com isso de mudar de lado, porque qualquer coisa que um não goste já fala ‘ah, vou mudar de lado por isso’ ou ‘ah, vou mudar de lado por aquilo’ e isso só gera confusão’.

Segundo minha colaboradora Guarani, este homem plantou as sementes recebidas através do vínculo a um dos *lados*, e pouco tempo após ter compartilhado desse bem coletivo ele decidiu romper e se aliar a outro *lado*. De modo a inibir esta conduta reprovável as lideranças providenciariam um documento a ser assinado pelas pessoas de cada comunidade política, acordando que em determinados momentos não se poderia ‘mudar de lado’. Ela ainda finalizou a sua apreciação dizendo: ‘porque índio qualquer coisa já esquentar a cabeça e já quer sair na porrada, e é preciso organizar isso daí’, enfatizando as tendências conflituosas dessas situações.

Também cabe a cada *lado* organizar as suas festividades. A maior e mais importante delas é a ‘festa do Dia do Índio’ ou ‘festa do peão de boiadeiro’ (a depender se ocorrerá rodeio ou não na festa) que é realizada há no mínimo 20 anos. O evento costuma ser divulgado fora da TI, em outras terras indígenas e nas cidades próximas. Atente o(a) leitor(a) para a magnitude desse evento – com apresentações culturais (geralmente feitas através da escola), bailes, rodeios, jogos (bingo, futebol) e churrasco⁷⁵ –, e o semelhante formato ou configuração das festas de São Jerônimo e várias outras aldeias dessa região.

Existiram caciques que tiveram problemas e foram destituídos pela má gestão dos empregos. Mas o aspecto das festividades também é um fator na estabilidade dos caciques no poder. Não promover estas festas é uma falta grave, principalmente para os setores não-evangélicos. As festas são objeto de competição entre as *comunidades*, que as comparam umas às outras, e não somente entre elas, pois as festas promovidas nas outras terras indígenas da região também são conhecidas e comparadas.

⁷⁵ Recentemente, na festa kaingang, houve concurso de miss, onde puderam se apresentar moças e meninas das três etnias da TI, concorrendo separadamente.

As festas são eventos pertinentes dentro de uma concepção nativa da vida como sendo para se divertir com e entre os parentes e amigos; e as festas, a dança, a bebida, o riso e também a sensualidade parecem estar envolvidos neste modo de ser. Grandes festas são realizadas há muitos anos, revelam os idosos, o que se modifica é o formato que adquirem em cada momento histórico. Dona Santa que hoje está na faixa dos 70 anos lembra da época em que as festas eram realizadas com grupos de famílias ocupando pequenos acampamentos de madeira e sapê, à luz dos lampiões.

O segmento religioso evangélico é predominante em São Jerônimo e sendo assim é comum que as lideranças participem dele, no entanto, os não-evangélicos principalmente, entendem como um problema o cacique colocar a sua doutrina à frente do bem-estar coletivo, que tem íntima relação com o ato de festejar. Esse tipo comum de apreciação veio à tona quando um dos caciques deixou de promover festas e passou a proibir que a sua *comunidade* o fizesse, e muitas pessoas relacionaram essa decisão com o seu vínculo religioso, que inibe a participação em festas, a bebida alcoólica e a dança. Veja-se agora como o dualismo transpassa as festividades, que são tão importantes.

A festa kaingang é realizada em uma espacialidade e a festa guarani é realizada em outra. As festas são objeto de comentários entre os moradores, muitos deles comparam a festa de um grupo com a de outro segundo critérios de capacidade aglutinadora de pessoas, qualidade dos bailes, dos rodeios, entre outros. As pessoas ligadas diretamente a uma ou a outra liderança reparam no comportamento umas das outras e os caciques raramente aparecem na festa do grupo oposto. Os casais e famílias que não se envolvem diretamente com a divisão política transitam mais tranquilamente nas festas.

Mas aqueles indivíduos que são envolvidos com as lideranças fazem observações muito críticas sobre a festa do outro grupo e alguns temem até serem insultados. Como foi o caso de uma mulher kaingang que é junto de seu esposo Xetá envolvida com o *lado kaingang*. Durante o churrasco e a distribuição de carnes esta senhora disse estar aproveitando bem a festa guarani, ‘o lado deles’ ela falava. Sentia-se satisfeita pelo fato de as pessoas dali não terem expulsado ou destrutado ela, indicando que, para algumas pessoas, existe a possibilidade de conflito ao transitarem nos eventos do *lado* oposto.

Um jovem Guarani, professor da escola pelo *lado guarani*, demonstrou insatisfação por ter de pagar para entrar no baile certa noite da festa kaingang, quando o encontrei do lado de fora do salão de festas. Nessa situação ele comentou que considera as festas dos Guarani melhores, pois elas são maiores e mais pessoas comparecem, nelas não se cobra a entrada dos

indígenas nos bailes, somente dos *Juruá (brancos)*. Já as festas dos Kaingang, segundo seu ponto de vista, são pequenas e eles cobram entrada para todos (os índios).

Segundo ele, a sua vontade é de sair de São Jerônimo por estar cansado dos desentendimentos constantes entre o *lado guarani* e o *lado kaingang*. Ele entende que esses conflitos são muito ruins porque de modo geral as pessoas convivem muito umas com as outras, independentemente da divisão dos *lados*, e as brigas atrapalham esse convívio.

O professor contrapôs os constantes conflitos, que segundo ele são gerados pela divisão, ao contexto da mistura sociológica, em que as pessoas convivem umas com as outras normalmente, independentemente da *comunidade* a qual elas se agregam. É nesse sentido que os conflitos entre os líderes dos *lados* são mal vistos, pois eles acabam atentando contra o convívio harmônico entre pessoas que são próximas, semelhantes, em nome de uma diferença, provocada e implicada nas relações políticas.

Por causa dessa permissividade quanto à mobilização dos *lados* ocorriam sérias desavenças entre os caciques que lideravam as *comunidades guarani e kaingang*. Até antes do grande conflito iniciado com o incidente envolvendo os Xetá, quando um cacique repreendia uma certa família por algum motivo, ou quando esta não estava de acordo com a atuação do seu cacique, era comum que se ‘mudasse de *lado*’. Essa espécie de insubordinação tinha amparo no outro *lado*, pois o cacique dessa outra *comunidade* aceitava a nova agremiação, não exatamente por concordar com os motivos que levavam à família trocar de *lado*, mas por desavenças declaradas entre os caciques.

Com isso, o primeiro cacique, que perdia uma de suas unidades, perdia não só a autoridade sobre aquela família mas sobre todo o seu grupo: as discordâncias não precisam mais ser discutidas ou solucionadas dentro da *comunidade*, basta trocar de *lado*. Nesse contexto a origem do problema, de certo modo, estava mais na política de relacionamento entre os *lados* do que entre um cacique e sua *comunidade*. Isso permitia um elevado índice de ‘mudança de *lado*’ que intensificava as divergências sem que se resolvessem os problemas pontuais. (Na próxima seção será esmiuçado o tema da ‘mudança de lado’, pensando o que isso significa e os diversos fatores imbricados.)

Isso culminou em uma briga tão séria que o até então cacique guarani chegou a ser expulso de São Jerônimo. Tal fato ocorreu não somente por pressão das lideranças opostas, do outro *lado*, mas de grupos da própria *comunidade guarani* que faziam oposição a ele e que se insurgiram. Sendo assim, houve uma espécie de aliança entre as lideranças Kaingang com as famílias opostas ao cacique Guarani da época que resultaram na derrubada deste cacique.

Refletindo sobre essa situação, o cacique Kaingang frequentemente se sentia incomodado e levantava os problemas relacionados a inexistência da adscrição aos *lados* em relação ao critério étnico. Dizia que talvez fosse preciso reorganizar, fazer uma “etnização” dos *lados* para inibir as constantes trocas. E isso, sob o seu ponto de vista, não seria importante somente pelo aspecto da melhora do relacionamento entre os caciques e seus *lados*, mas isso implicava também em fortalecimento político dos grupos étnicos, dentro e fora da Terra Indígena, pois o fato de haver parentelas inteiras kaingang no *lado guarani* e vice-versa prejudicaria a ordem necessária para a reprodução étnica dos grupos, que estaria demasiado embaralhada.

Nesse momento, por outro lado, existe uma relação mais amistosa entre os caciques, de respeito mútuo e trabalho em conjunto, algo que favorece o controle sobre as práticas consideradas desleais das famílias, como a ‘mudança de *lado*’. Agora, me parece, os caciques não tiram mais vantagens uns dos outros e de seus desacordos com as *comunidades*. Isso não quer dizer que não se possa mais ‘mudar de *lado*’, pois existem circunstâncias em que parece natural fazê-lo (por exemplo, um homem pode ser de um *lado* por causa do atrelamento com a família da esposa, mas se a mulher ‘deixar dele’, ir embora, querer se separar, ele pode conversar com os caciques sobre a possibilidade de “retornar” para o *lado* de sua própria família). O importante é que a ‘mudança’ esteja baseada em motivos socialmente aceitáveis e em comum acordo entre os caciques.

Apesar das diferenças, é tentador ver nos *lados* de São Jerônimo uma “transformação”, no sentido de Lévi-Strauss (1982), dos sistemas de metades amplamente apontados por ele entre povos nativos da América, em especial ao conjunto macro-jê. Aproxima-se, por exemplo, a ideia da alternância entre rivalidade e cooperação que seria uma marca desse tipo de organização dual das sociedades, segundo o autor francês.

Na difundida ideia das organizações dualistas os membros dos diferentes grupos unem-se em relações proximais e distais ao mesmo tempo, operando ações e concepções sempre de forma dual:

Este termo define um sistema no qual os membros da comunidade – tribo ou aldeia – são distribuídos em duas divisões, que mantêm relações complexas as quais vão da hostilidade declarada à intimidade mais estreita, e a que se acham habitualmente associadas diversas formas de rivalidade e de cooperação. (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 108).

O contexto Bororo estudado por Lévi-Strauss (1957) lhe inspirou a ideia de dualismo concêntrico, isto é, a divisão em termos espaciais das metades que organizam a socialidade. Em São Jerônimo, como colocado por meu interlocutor, Guarani e Kaingang moram uns em meio

aos outros, não há separação espacial, e isso, na sua perspectiva, é um motivo para que as rivalidades sejam amenizadas.

Rivalidade e cooperação ou hostilidade e intimidade é a “faca de dois gumes” à qual se referia o jovem Guarani: os conflitos sempre acontecem e as diferenças são exaltadas, ao mesmo tempo em que no cotidiano as pessoas compartilham espaços, trocam, se relacionam intensamente, onde as semelhanças e a *mistura* são como uma oposição sociológica aos *lados*.

4.4 O papel dos intercasamentos na *mudança de lado*

O vínculo político aos *lados* não é algo difundido de forma matrilinear ou patrilinear, isto depende de cada caso, e em muitos deles depende das relações de poder envolvidas. Sendo os casais as unidades mínimas através das quais são contadas as adesões aos *lados*, os casamentos e as relações de poder envolvidas neles podem arrastar pessoas entre *lados* opostos. Existem casos em que a esposa passa a pertencer ao grupo político do esposo, e em outros casos o esposo é que passa a atuar junto ao grupo político da esposa. Observe-se alguns exemplos envolvendo as próprias lideranças.

Os antigos cacique e vice-cacique Guarani são casados com duas irmãs Kaingang. A parentela Kaingang da qual fazem parte estava quase totalmente vinculada ao *lado guarani* enquanto ainda moravam em São Jerônimo. Nesta escolha do casal de anciões Kaingang, os “chefes” dessa parentela, está em jogo o fato dos até então cacique e vice-cacique do *lado guarani* serem os seus próprios genros e não só isso, pois envolve diferenças e relações de poder desta parentela com as famílias que lideram o *lado kaingang*. Talvez também o fato de a maioria dos irmãos e irmãs deles não residirem ali, mas na Terra Indígena Barão de Antonina ou em outras terras indígenas,⁷⁶ isso pode situar melhor o lugar do envolvimento do casal Kaingang com o grupo político oposto àquele que seria “correspondente” com o seu pertencimento étnico.

Como comentado acima, o atual cacique Nelson Vargas ocupou primeiramente este cargo na época em que existia apenas um cacique para todos na T.I. e esta conquista se relacionou com o fato de ele ser casado com a neta do famoso João Maria Fidêncio Kofég, que dá nome ao colégio. Ou seja, pela primeira vez tornou-se cacique de toda a comunidade de São

⁷⁶ O casal reside em SJ há muitos anos, vieram do Barão de Antonina e saíram de lá por motivo de sérios conflitos. Moraram alguns meses na reserva Rio das Cobras e depois se instalaram onde atualmente estão, mas com a condição de que Tapixi não se envolvesse na política local. Dessa maneira pode-se ter uma ideia de porquê, justamente entre grupos de pessoas que valorizam tanto o convívio entre parentes, este casal reside relativamente afastado de seus irmãos. Cf. LIMA, E. C. Tutela e Controle: relação de poder na reserva indígena Barão de Antonina. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), UEL, Londrina, 1989.

Jerônimo um homem Guarani, mas não apenas isso, ele é de uma das famílias guarani mais influentes e casou com uma mulher de uma das famílias kaingang mais influentes. Fica evidente o quanto estas famílias ligadas historicamente ao comando político de SJ foram com o tempo se conectando com as novas famílias extensas guarani que chegavam, sendo o casamento uma importante via, principalmente para os últimos, de se firmar na socialidade cotidiana e política de SJ.

Com a separação em dois grupos políticos, dois caciques, Nelson ficou com o grupo correspondente à sua *etnia*. E a sua esposa, Juraci, passou a participar do grupo guarani junto de seu marido. Quando o sogro do esposo é uma figura atuante ou com um vínculo muito forte com um *lado* determinado, é provável que o genro deste passe a atuar neste mesmo grupo. Já no primeiro caso relatado observou-se o contrário: o sogro Kaingang do ex-cacique Guarani passou a atuar junto aos genros, no *lado guarani*.

Outro exemplo da força matrimonial na realocação de pessoas no cenário político é o de Regina e Reginaldo, que são irmãos, filhos de Dona Isabel Guarani. Eles são casados com Xetás. Como este último grupo tenta conservar uma atuação relativamente coesa dentro do quadro organizacional de São Jerônimo, eles estão quase todos vinculados a um só *lado*, o Kaingang. Como se viu anteriormente, os esposos e esposas dos Xetá são arrastados para dentro dessa configuração política. A ideia de estarem “de favor” neste local⁷⁷ e o fato de ser reduzido o número de descendentes, faz com que muitos xetás orientem uma atuação conjunta não fragmentada, mas sem que com isso se perca a margem para trânsito.⁷⁸

O casamento pode produzir trocas no engajamento com o *lado* que foi dado por nascimento, principalmente quando este casamento for interétnico e na forma do matrimônio com uma pessoa de um grupo do *lado* oposto. Também se pode desligar de um *lado* e agregar-se a outro, voluntariamente, por questões políticas específicas. Observe-se a seguir.

O ex-vice-cacique Guarani, Zé Carlinho, é cunhado do cacique Kaingang, o qual desposou a sua irmã, Ângela. Os dois irmãos Guarani, de sexos diferentes, casaram com indivíduos Kaingang. O homem se tornou líder Guarani e a mulher casou-se com um líder

⁷⁷ Enquanto as suas terras em Umuarama, município a noroeste do estado do Paraná, não são liberadas em razão de entraves judiciais.

⁷⁸ Note-se que, como os Xetá não concebem o casamento com primos ou outras categorias próximas nas gradações de parentesco, os casamentos foram e são realizados nas gerações mais novas com pessoas pertencentes a outros grupos, principalmente com os Kaingang, também com os Guarani e mesmo com algum *branco*. O que quer dizer que os Xetá constituem um grupo de pessoas que travam casamentos interétnicos de forma completa. E mesmo a sua filiação que é passada de forma patrilinear a princípio (SILVA, 2008), encontra-se hoje em um formato misto com a filiação matrilinear pois orienta-se como uma afirmação política da existência institucional de um grupo que precisa se reproduzir até mesmo demograficamente. Portanto, transmitir o estatuto Xetá a todos os descendentes diretos é de suma importância. Então o reconhecimento enquanto parte de um grupo e a atuação em um mesmo *lado* sociopolítico fazem parte da agência Xetá em São Jerônimo.

Kaingang. Ambos são filhos de Seu Jocir e Dona Santa, ele *branco* e ela filha de pai kaingang e de mãe guarani. Este casal até pouco tempo pertenceu ao *lado guarani*, mas os dois mudaram recentemente para o *lado kaingang*. Foi o mesmo que aconteceu com a filha deles, mas de outra forma.

Ela, a esposa do cacique kaingang foi do *lado guarani* por extensão, por assim dizer, visto que era o *lado* ao qual pertenciam seus pais. Quando ela casou, ela partiu de um *lado* conferido por ou através do nascimento, para o outro *lado*, conferido através do casamento. Seu Jocir e Dona Santa, quando decidiram que não tinham mais condições de permanecer respondendo a uma força política, tinham uma outra base para participar da outra força, e isso acontecia em conexão com os matrimônios que seus descendentes travaram.

Aponta-se a mobilidade praticada entre os *lados* principalmente por aqueles que têm algum respaldo nas relações de parentesco e afinidade que transpassam os *lados*, ou seja, grande parte da população. É possível o trânsito na medida em que é viável, através dos laços de parentesco, acionar um vínculo a uma *etnia*. A troca “é possível” para estas pessoas, no sentido de gerar “menos” polêmica (pois toda troca é polêmica) do que em comparação com aquelas pessoas que não têm qualquer respaldo de parentesco ou vínculo à *etnia* que dá nome ao *lado* ao qual se agrega. No entanto, os engajamentos matrimoniais dos parentes ascendentes ou descendentes na cadeia genealógica gera modificações nesse sentido dado pela agremiação étnica. Eles bagunçam, por assim dizer, a linearidade do seguimento político a ser seguido.

Sugere-se que a variedade produzida no âmbito do parentesco tende a se expandir para o âmbito da política, separando aqui idealmente essas duas zonas porque nos processos vividos pelas pessoas elas as experimentam indefinidamente. A *mistura* produzida pelo parentesco e pelo convívio social intenso transpassa as definições fixas dos *lados*, assim como os casamentos, que na sua multiplicidade possibilitam a mobilidade no sistema dos *lados*.

Dessa perspectiva, os intercassamentos geram um choque com certos princípios expostos acima, como a linearidade étnico-política do ponto de vista da composição da pessoa (de qual *etnia* faço parte?), e do ponto de vista da agremiação com as instituições políticas (de qual *lado* faço parte?).

4.5 Os *lados* e a crítica da organização coletiva

Nas vésperas da festa kaingang encontrei com dois jovens kaingang que estavam cortando eucalipto para as estruturas da festividade, à beira de uma das estradas da Terra Indígena, com seus cachorros e com as motos estacionadas. Percebi que um deles estava muito

indignado com a conduta do então cacique dos Guarani. Ele dizia que antes desse cacique não ocorriam tantos problemas, tanta briga. Comparou-o com o cacique anterior a ele, dizendo que ‘não era assim’, e que com o outro cacique anterior a este ‘também não era assim’⁷⁹, e concluiu dizendo: ‘O cara é cacique e pensa que pode fazer tudo, mas não é assim. Muitos Guarani agora vão festar com a gente em junho por causa de revolta com o cacique deles’.

Meu interlocutor criticava as condutas consideradas errôneas do líder Guarani e as associava com o grande número de problemas e brigas na Terra Indígena. Comparando-o com líderes guarani anteriores, o então cacique Guarani saiu em desvantagem aos olhos do jovem, que ainda ressaltava as consequências das falhas dele no âmbito dos *lados* ao dizer que muitos Guarani passariam a ‘festar’ com eles (os Kaingang), ou seja, muitos deles estariam se aliando ao *lado kaingang*.

Não bastassem os conflitos internos, isto é, dentro da *comunidade* ‘deles’, que o cacique estaria provocando, o jovem ainda reclamava das armadilhas e provocações que também eram dirigidas por ele para a *comunidade kaingang*. Esse tipo de apreciação de meu interlocutor faz pensar sobre os diferentes contextos pelos quais os *lados* podem passar, afetando mais ou menos certas pessoas no interior deles, mas também o quanto esses contextos (pensando aqui nas crises políticas, brigas, etc.) necessariamente afetam os dois *lados*.⁸⁰

Outra coisa que chama atenção na fala do jovem interlocutor kaingang quando diz ‘O cara é cacique e pensa que pode fazer tudo, mas não é assim’, é que ele mostra que dentre os fatores considerados problemáticos para a *comunidade* pode estar também a própria forma de atuação do cacique e de seus parceiros.

Muitas críticas apareceram sobre caciques passados enfatizando algo parecido com a ideia de abuso de poder que cometiam, quando a conduta dos chefes políticos ultrapassa aquilo que é esperado deles na área pública. Os caciques e seus parceiros são objeto de atenção das pessoas das duas *comunidades*, que fazem apreciações sobre como eles lideram, sobre como trabalham. Algo que exerce uma forma de controle sobre a sua conduta, que assim como a de qualquer outra pessoa, não pode extrapolar os limites definidos socialmente como corretos.

Vimos acima que o cacique não pode fazer o que quer, no sentido de extrapolar os limites das funções que lhe são concedidas. Veja-se algumas delas, como funcionam.

⁷⁹ Chamo atenção para essa leitura do meu interlocutor também como uma forma de mostrar o quanto variam as formas de relação entre as lideranças de cada *lado*, conforme os sujeitos que ocupam essas posições.

⁸⁰ Fica aqui a sugestão para futuras pesquisas sobre o tema dos conflitos em São Jerônimo – que é muito profícuo –, e especificamente rentável é pensar a relação entre os conflitos e os *lados*.

Em São Jerônimo a escolha das lideranças é feita através do critério de livre disposição para se ocupar e tratar de assuntos públicos ou gerais, o que consiste em participar de reuniões e ter capacidade de trabalho constante em várias frentes: no aconselhamento das pessoas em suas dificuldades, a contenção de brigas, na organização de diversos espaços públicos e sobretudo nas relações institucionais com os não-indígenas (que operam através dos *ladós*).

No passado as práticas rituais pareciam estar associadas com a posição de chefia política que um homem assumia. Foi isso que relatou Maria do Carmo:

Ele era cacique da reserva bem antigamente. Quando eu era criança ele já era mais velho, já tinha passado o tempo de cacique dele. Ele era cacique antes de existir a divisão dos caciques. O nome dele era João Maria Koféj, que é o nome da Mina D'água que fica perto da casa da minha mãe. A mina é bastante antiga e foi este cacique que construiu. Ele dizia que aquela água tinha o poder de cura, e eles faziam todas as rezas deles lá, que levantavam uma bandeira, não sei o significado, e faziam o batismo das crianças lá, ele fazia o batismo com a água. Mas daí à noite, quando a mãe mandava eu e meus outros irmãos pegar água na mina, nós morríamos de medo de ir. Até hoje vão os mais antigos lá pegar água, como o João Tapixi, para curar alguma coisa. (16/08/2013).

Os caciques devem seguir uma linha dentro de um âmbito de funções, não se trata de não poder realizar sua vida ritual/religiosa, mas que isso não seja sobreposto às suas funções políticas. Essa separação entre vida política e vida ritual é, segundo Adriana Albernaz (2009), uma consequência da instituição recente da figura do cacique, que hoje em dia caracteriza uma parte importante do “fazer política” na Terra Indígena Oco'y, localizada no extremo oeste paranaense.

O povo Guarni-Nāndeva deste lugar apontou para a existência de chefes políticos também chamados de caciques, mas cuja denominação nativa é *Nhanderuvicha*, que significa nosso pai, ou pai de todos, que é formada por *ru* (vocativo para pai), *nhande* (verdadeiro, nosso) e *vicha* (de todos). Parentesco e relações políticas estão estreitamente ligados, o que deve estar separado em Oco'y, são as relações políticas e a religiosidade, pois os líderes políticos são pensados, primordialmente, como encarregados das relações com os *brancos*, mais do que frente à organização interna (ALBERNAZ, 2009).

Hoje em dia em São Jerônimo as relações religiosas mantidas pelos caciques podem se tornar problemas quando são confundidas dentro das relações políticas. Isso não quer dizer que o cacique não possa ser uma referência também na vida religiosa para algumas pessoas, pois de fato isso pode acontecer (como o caso do então cacique do Barão que também era pastor na igreja). O que não é permitida é essa sobreposição.

Em São Jerônimo, ao contrário do contexto de Oco'y, a concepção positiva da tarefa dos cacique também consiste, além da relação com os não-indígenas, em realizar aconselhamentos e tomar medidas frente às dificuldades pelas quais as pessoas passam e que lhe pedem ajuda. Foi o que revelou uma interlocutora Kaingang, quando falava sobre uma de suas irmãs:

Minha irmã tem filhos que não são com o esposo que ela tá agora, porque antes dele, ela teve uma filha de solteira e dois filhos quando foi casada. Esse homem é sobrinho da esposa do meu tio, que é como uma tia pra nós. Minha irmã e ele tiveram esses dois filhos. Mas ele bebia e brigava muito com ela, até que um dia ele bebeu, brigou e bateu nela. Ela então foi até o cacique da reserva, naquela época o Nelsinho, e reclamou do marido que tinha agredido ela. Então, o cacique foi lá e mandou ele embora, e ele foi. (07/05/2015).

Quando são feitas para os caciques, as denúncias que envolvem agressão às mulheres geralmente resultam em expulsão do agressor com o aval da esposa agredida, quando não, o cacique deve exercer o papel de aconselhador do casal para que interrompam as brigas. Segundo Ricardo Fernandes (2003), entre os Kaingang de Palmas/PR há uma preocupação tão intensa com a estabilidade das uniões matrimoniais que existe no seu *Código de Ética e Penal* internos artigos que tratam do desentendimento familiar, do casamento e das separações de casais, pois considera-se que

Geram problemas considerados graves não apenas para aqueles diretamente envolvidos, mas para o conjunto da comunidade, já que com a separação de um casal rompe-se um elo fundamental na cadeia de prestações recíprocas instituída com o casamento. (FERNANDES, 2003, p. 259).

Nos últimos dias de campo estiveram presos na cadeia/salão de SJ um homem e uma mulher por motivo último de brigas. Trata-se de um homem casado com uma mulher dali, que havia descoberto o caso que ele mantinha com essa outra mulher. Desconheço detalhes mas parece que além disso ele e esta mulher estavam muito embriagados e considerou-se que haviam provocado tudo aquilo, inclusive brigas com a esposa do homem. É considerada errada a atitude da trair o cônjuge (apesar de ser uma prática muito comum, entre homens e mulheres), mas mais errado ainda foram as brigas que resultaram disso, pois como foi colocado por Fernandes (2003), os problemas envolvendo as uniões matrimoniais resultam em problemas para toda a comunidade.

O sistema de punições observado entre kaingangs espalhados nas Terras Indígenas Palmas e Rio da Várzea envolve leis ou regras estabelecidas e convencionadas, e são prerrogativas de ação do cacique e das lideranças. As *cadeias* são muito comuns, geralmente

consistem em apenas um cômodo pequeno ao estilo de uma casa e são, da perspectiva dos presos, um lugar escuro e fedido. Ficar na cadeia por alguns dias, sozinho e sem comer é a forma de punir delitos como bebedeira, algazarra, furtos, brigas, etc. (FERNANDES, 2003).

Certa vez, o irmão de Cauane bebeu e brigou, e parece que o cacique Guarani da época o puniu. Ele foi amarrado em um lugar e assim permaneceu por um tempo. Não foi em uma cadeia exatamente, pois SJ não tem uma, mas há relatos do uso do salão de festas para tal fim e o “empréstimo” da cadeia do Barão. O irmão de Cauane ficou com muita raiva do cacique, contava ela, que desde então não gosta desse homem, tendo ficado contra ele em momentos políticos de disputa entre os Guarani.

Na percepção de minha interlocutora, as famílias brigam e os caciques têm que resolver essas brigas: se uma família do *lado* guarani briga com uma família do *lado kaingang* o cacique guarani deve resolver, e vice-versa. A instância máxima responsável por lidar com os conflitos são os *lados* representados por caciques e lideranças. Quem briga são as famílias associadas a esses *lados*, não são os grupos étnicos. O entendimento das agências em disputa não recai sob a forma da etnia, não se trata de uma família de etnia Kaingang brigando com uma família de etnia Guarani; desconheço brigas relacionadas a diferenças marcadas do tipo étnico-culturais.

Nesse sentido somos levados a pensar na importância dos valores da firmeza e autoridade para os chefes políticos, mas mais que isso, em que medida se pode pensar nos *lados* de São Jerônimo enquanto algo análogo às prestações recíprocas instituídas com o casamento, tal qual descrito por Fernandes.

Os *lados* possibilitam acionar redes relacionais que devem garantir a reprodução das condições de vida das pessoas, reproduzindo-se assim a própria organização social que é a realização (ou a sua tentativa) dos ideais de convívio e moralidade entre os diferentes e iguais ao mesmo tempo. Confiando nessa possibilidade as pessoas depositam expectativas nas ações de seus líderes, que devem seguir na direção do aconselhamento, controle social e representação política.

As brigas acabam por demonstrar, mesmo que pelo avesso, o fato dos *lados* serem instituições que operam como mecanismos para lidar com as diferenças, que não mais repousam em questões étnicas (a língua, as diferentes origens nas bacias hidrográficas, a forma de relação com os *brancos*), mas na própria organização coletiva. Para Valeria Barros (2011, p. 131) os “conflitos observados atualmente na TI São Jerônimo (em torno da disputa pela liderança, por exemplo), não opõem simplesmente Guarani e Kaingang, mas sim famílias extensas construídas a partir das alianças entre os dois grupos”. Nesse sentido, seria adequado acrescentar que os

lados parecem ser uma saída, relativamente nova, de viabilizar essa sociedade que seria explosiva.

Como já foi ressaltado ao(a) leitor(a) até aqui, estes elementos da organização social relacionados aos *lados* seguem alguns princípios que devem ser expiados por todos, pois são formas de regulamentar o convívio. Os conflitos e indisposições entre alguns grupos geralmente ocorrem por algum direcionamento contrário à configuração esperada, ou seja, é como se ferissem os princípios relacionados a ela que servem para conservar as heterogeneidades ao mesmo tempo que as organizam.

São Jerônimo, nesses sentidos todos, obriga a pensar a noção de política que ali é torcida e destorcida, por assim dizer, de formas surpreendentes. As divisões, a ordem dos grupos, a ordem das categorias, é como se as diferenças fossem absorvidas sem que fossem dissolvidas. A leitura levi-straussiana da “aversão a assimetria” ameríndia contribuiria para uma análise? É melhor relacionar, absorver, do que assimilar ou destruir esse “outro”? Novas capacidades de agenciamento de pessoas a coletivos vão se constituindo, são como parte ou consequência de transformações nas maneiras de estruturar as relações. Esses agenciamentos diferenciados das classificações sociais e dos instrumentos políticos se chocam com questões morais emergentes da maturação do próprio convívio.

4.6 Concluindo: os *misturados* e os *puros*, política e parentesco

Existem alguns aspectos da vida social que parecem se conectar com a ideia dos sistemas dualistas descritos classicamente para os Jê. Neste sistema os *lados* estão articulados, pois as unidades familiares extensas que são básicas na organização social tanto dos Kaingang, quanto dos Guarani e Xetá são atravessadas muitas vezes por núcleos familiares aliados a diferentes *lados* e por diferentes razões.

No caso das metades sócio-cosmológicas Kaingang, *Kamé* e *Kairú*, um de seus aspectos é fazer a regulação dos casamentos: a regra era a pessoa Kamé se casar com alguém da metade Kairu e vice-versa. Os *lados*, diferentemente, não determinam os casamentos.

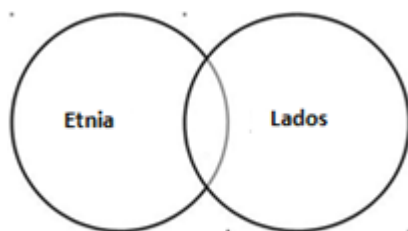
Os *lados* não regulam os casamentos, mas são os casamentos que recrutam as pessoas aos *lados*. Estes últimos passam a fazer valer alguns de seus princípios somente a partir do casamento, que opera *a posteriori* em relação aos *lados* e não *a priori*.

Sugiro aqui que os *lados* são agenciados pelas pessoas como uma forma de equilibrar possíveis desequilíbrios na disposição ou distribuição simbólica e material. Eles parecem buscar garantir uma compatibilidade no acesso aos recursos e instrumentos simbólicos de forma

um tanto independente da “conexão étnica”. Por mais que sejam os representantes Guarani e Kaingang aqueles que dominam o cenário político, os Xetá e os não-indígenas não são excluídos, eles participam desta rede tanto quanto os outros, mas com status diferentes. De fato, os *lados* parecem existir para que nenhum coletivo se sobressaia aos outros, pois as coisas devem ser divididas igualmente.

E para pessoas de identidades “tão abertas” como se viu anteriormente, os *mestiços* e *misturados*, é preciso existir algo para conter essa dispersão ou pelo menos para organizá-la, ou então para aqueles que defendem suas identidades “tão fechadas”, os *índios puros*, é preciso existir algo para harmonizar essa diferença em relação aos outros.

Ocorre um paradoxo:



Etnia e *lados* não se sobrepõem exatamente, mas existem áreas de interseção. Os *lados* tem conexão com *etnias*, mas a adscrição aos *lados* não ocorre apenas com base na *etnia*. A agremiação aos *lados* arrasta as pessoas intereticamente, principalmente através dos casais compostos por homem e mulher de diferentes *etnias*. Cada *lado* está apoiado sobre as *etnias* majoritárias, mas existem determinados aspectos do recrutamento que colocam em cheque a total coincidência entre *lado* e *etnia*.

Os *lados* possivelmente agem no sentido de tornar mais simétricas relações que em princípio eram e podem ser assimétricas. Essa assimetria, sugiro, poderia estar estabelecida na forma de uma hierarquia política de certo grupo étnico frente aos outros. Os *lados* dissolvem essa divisão hierárquica, não permitindo que os conflitos entre as pessoas sejam compreendidos como conflitos entre grupos etnicamente distintos, isto é, não permite uma reificação étnica das constantes movimentações conflitivas no interior da T.I., pois estas são compreendidas dentro do quadro estabelecido dos princípios de relacionamento entre os *lados* sociológicos.

Quando se classificam como Kaingang, Guarani, Xetá ou *branco* os moradores de São Jerônimo ressaltam diferentes categorias que implicam *status* diferentes no interior da organização social. Os *lados* transpassam todas as formas de classificação social, de forma dual, agremiando as pessoas simetricamente a sua ordem. Ocorre um contraste entre as oposições étnicas quaternárias e seus diferentes vieses (da *mistura*, da *mestiçagem*) com a oposição binária dos *lados*.

Segundo Lévi-Strauss (2008) é necessário esforço constante para se manter fiel aos princípios contraditórios de organização social, pois eles só existem através do agenciamento das pessoas e da sua reprodução constante. Uma consequência da manutenção destes princípios é a divisão e subdivisão do grupo social “em subgrupos aliados e opostos”.

Pensar as contradições aparentes dos *lados* é uma forma de pensá-los e problematizá-los com as pré-noções que vêm imediatamente aos olhos de fora, como a correspondência entre *lados* e *etnia*. Os *lados* são uma das divisões existentes ali, e fazem muitas coisas, mobilizam muitas pessoas, são um modo complexo de organizar o *socius*.

Pôde-se observar no capítulo anterior que a *etnia* é a uma ideia acionada de diferentes maneiras e sob diferentes perspectivas, aliás, a perspectiva é muitas vezes dada pela *etnia*. Como muitas pessoas são *misturadas*, isto é, voltadas para o múltiplo, o inexato, a transformação, elas movimentam as categorias de formas mais amplas do que os *índios puros*, que estariam mais voltados para dentro, fechados, definidos. Tudo leva a pensar que em São Jerônimo as identidades estariam escalonadas da seguinte maneira:

Kaingang (o mais interior) → Guarani → Xetá → *mestiços* → *brancos* (o mais exterior)

Relação interioridade → exterioridade pode se correlacionar com pureza → mistura

Também os critérios das relações estabelecidas com os *lados* são heterogêneos, mas os conflitos envolvendo essas instituições sociais seguem certos padrões justamente porque se chocam com princípios que gerem a socialidade interna e a configuração e gestão dos *lados*. As movimentações trans-étnicas possibilitadas às pessoas são então postas em questão, pois ao menos no que tange a adesão aos *lados* elas são um problema.

A existência de duas entidades formais, de orientação política, jurídica e econômica principalmente, é um fenômeno totalmente novo que está sendo experimentado pelos casais e núcleos familiares que conformam as unidades mínimas de agremiação a eles. Essa instituição social dos *lados* parece auxiliar as pessoas a lidar com as diferenças que possam desenvolver uns entre os outros.

Essa modificação na estrutura de poder existente – existência de apenas um cacique, domínio Kaingang, restrições políticas – definiu novas formas de aliança no convívio social e desenvolveu, portanto, novas regras e princípios de relação. Do ponto de vista das diferenças declaradas entre os Kaingang e os Guarani pode-se sugerir que o mecanismo dos *lados* seja uma forma equânime e equitativa de lidar com esse tipo de diferenças.

Ao nível dos sujeitos comuns, isto é, na sua vida cotidiana, os *lados* gerenciam uma série de direitos, deveres e outras relações não-jurídicas também, como as econômicas, que devem ser justas e proporcionais. E é provavelmente pensando nesse viés que Alcida Rita Ramos (1980) sugeriu que as relações entre Kaingang e Guaraní seriam simbióticas e complementares.

Entretanto, também se pode pensar que o quadro da divisão das *comunidades* na figura de dois caciques seja um fator que acirra conflitos faccionais no interior dos dois grupos e entre eles. Ao longo do tempo de convivência e pesquisa observaram-se vários momentos de crise, provocados por ‘brigas’ consecutivas, envolvendo famílias dos diferentes *lados* ou dentro de um mesmo. Nesses momentos, os *lados* são movimentados de tal forma que se nega alguns dos seus princípios justamente através do argumento da crise, do problema, das diferenças: as coisas estão desestabilizadas, desarmônicas, como permanecer da mesma forma, como não mudar/trocar?

Mas, sob outro ponto de vista, a ‘bagunça’ que isso gera, segundo Maria do Carmo, é também um grande problema sobre o qual se reflete e se tiram providências, algumas são seguidas e outras não, ou então são seguidas por um tempo e vão perdendo o vigor, até surgirem novos conflitos... e assim parece acontecer a dinâmica social.

A dinâmica dos *lados*, nesse sentido, não está completamente assegurada pois tamanha é a instabilidade e intensidade das interações entre os diversos grupos sociais de São Jerônimo, que nem mesmo o modelo dos *lados* fica isento de críticas e tentativas de rompimento. Foi o que aconteceu no episódio das lideranças Guaraní quando decidiram negar o reconhecimento das lideranças kaingang nos processos formais da T.I. voltando ao modelo do cacique único para todos, algo que não foi aceito pelos Kaingang, que por sua vez procuraram o Ministério Público e FUNAI para converter essa situação.

Como elucidou Cauani, ‘famílias brigam e os caciques têm que resolver’, os *lados* devem organizar o *socius* ao mesmo tempo em que são objeto de discordâncias e conflitos também no interior do universos onde devem atuar, eles não estão além, estão emaranhados nesse contexto. Os desentendimentos podem ocorrer entre lideranças, ou entre famílias comuns – com pouca influência política –, pelo domínio ou por causa dos princípios dos *lados*, ocupando uma centralidade na órbita das preocupações das pessoas.

Tendo em vista o contexto histórico dos povos indígenas da região do Tibagi e Cinzas nas suas relações com o mundo não-indígena, e particularmente os processos relacionados à territorialização dos Kaingang, Guaraní e Xetá em São Jerônimo, os *lados* são uma elaboração relativamente recente que surgiu a partir do fogo cruzado instaurado pela coabitação desses

grupos. No entanto, ao mesmo tempo os *lados* geram fogo cruzado, por assim dizer, principalmente quando são considerados mal administrados pelas lideranças, quando são utilizados dentro do quadro de disputas e conflitos entre núcleos familiares ou com/entre as lideranças, ou quando os sujeitos mobilizam essa instituição para benefício próprio.

Os *lados* e as etnias se valem de critérios diferentes, mas às vezes eles se sobrepõem, como em certas ocasiões em que são geradas tensões sobre os princípios formais e morais do local, que são os momentos de briga.

Interessante o fato de que o questionamento ou a dúvida sobre a prática de *mudança de lado* se acirrava em contexto de brigas, justamente quando as categorias sociais são evidenciadas. As brigas são episódios através dos quais se demonstra como os *lados* agem enquanto instituições de resolução de diferenças.

As brigas geralmente são ocasionadas quando existem tensões sobre os princípios locais de organização e de relação. Em São Jerônimo mecanismos foram construídos para lidar com isso, para viabilizar essa sociedade que seria explosiva. É aí que os *lados* aparecem como uma espécie de resolução sociológica de uma situação complexa: a interetnicidade e os intercasamentos.

Os casamentos podem ser e são de fato interétnicos, mas os *lados* não são, ou pelo menos não pretendem ser, e impõem uma decisão aos casais. É nesse sentido que os *lados* agem fazendo uma gestão dos intercasamentos. Às pessoas se impõe uma declaração étnica desde que nascem, no entanto, os *lados* também são estendidos por nascimento, a identidade étnica é passível de mudança, uma vez que as pessoas *misturadas* podem desenvolver mais de uma tendência étnica, mas em relação aos *lados* o ideal é que não se troque, que não se mude: já há mudança demais!

Observa-se assim que as identidades não têm conteúdos, e formas essenciais e atemporais, a identidade ou negação dela (em certos parâmetros) é a *mistura*, que ocorre sociologicamente nas expressões étnicas e no compartilhamento histórico-espacial. As definições sociais envolvem denominações étnicas, são kaingangs, guaranis ou xetás, algo que reside na memória coletiva, nas histórias dos antigos, nas relações de aprendizado e de cuidado, na vivência do parentesco. A *mistura* existente, ela é mistura de alguma coisa com outra coisa, que são denominadas. Ser da ‘etnia’ Kaingang, Guarani ou Xetá, portanto, está relacionado com esses tipos de relações ligadas ao parentesco.

Em contraste, ser de um *lado* – *guarani* ou *kaingang* – envolve outras questões. Os *lados*, a princípio, são vinculados ou representam uma etnia ou outra, as unidades de agremiação a eles são em grande parte casais e núcleos familiares que se reconhecem de forma

correspondente etnicamente, muito respaldados pelas grandes famílias as quais chamei de núcleos duros.

Os *lados* enquanto instituição sociológica definida por núcleos duros são confrontados com a latente ação de muitos agentes que se agremiam a eles de forma um tanto livre de vínculo étnico. E o fenômeno do vínculo frouxo na correspondência identidade étnica/*lados* reside no fato do parentesco em São Jerônimo passar pela *mistura*, e da política passar pela separação, mesmo que incorporando a *mistura*. Os *lados* e as etnias valem-se de princípios diferentes, mas às vezes se sobrepõem. Na política os *lados*, no parentesco a *mistura*. Diferença e semelhança, política e parentesco, são coisas que aparecem com expressões étnicas de alguma maneira.

Política ↔ Parentesco

A configuração do parentesco produz *mistura* ou *pureza*, e a conformação política dos indivíduos – o pertencimento aos *lados* – acontece a princípio através do parentesco (transmitido de forma hereditária), de modo que se a pessoa for *misturada* ou *pura* isso terá diferentes implicações no vínculo aos *lados*. Esse vínculo também é influenciado através dos matrimônios e da constituição de família.

Parece-me que a ideia de *mistura* está em ressonância com a prática de hibridização promovida pelo parentesco, que por sua vez contrasta com a configuração política, uma prática voltada para a purificação, isto é, que age hierarquizando, fazendo e exigindo distinções sociais: é preciso escolher um dos *lados*, não se pode ser dos dois (como se pode ser em termos de *etnia*).

Há algo próprio de São Jerônimo, onde o cotidiano é pensado através da *mistura*, mas em algumas ocasiões e espaços de poder as identidades são negociadas para se conseguir efetivar certas trocas coletivas, de modo que a *mistura* não é negada, mas é desfocada em favor da demarcação de alguns aspectos divisores, valendo-se aí das categorias étnicas. Instituir os *lados*, nesse sentido, parece uma tentativa de reagir contra uma visão de pasteurização das etnias, nesse contexto de contato muito intenso e de *mistura*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Simples afirmações como “sou kaingang”, “sou guarani” ou “sou xetá” em São Jerônimo não é uma coisa simples, isto é, pode dizer muitas coisas, pode estar em jogo uma série de valores, interesses, propósitos, intenções, etc. Mas até aqui tudo bem, pois a questão da identidade não é algo simples em nenhum lugar. O que parece conferir especificidade a São Jerônimo não é a existência daquilo que chamei de tendências de atrelamento étnico (que versam sobre definições e delimitações socioculturais em equilíbrio com os interesses e ações individuais), mas é o fato destas tendências estarem a todo momento sendo modificadas, subvertidas, manipuladas, reinventadas, reorganizadas na vivência cotidiana. E isso parece crepitar sobre outras esferas da vida coletiva que também estão sujeitas a estes arranjos e rearranjos (como o estilo dinâmico dos casamentos, da mobilidade, da política, etc.).

Viu-se que o contexto histórico da região e dos seus povos nativos envolve a relação mais sistemática entre eles e deles com a sociedade nacional a partir dos aldeamentos capuchinhos, e que neles, a partir das políticas influenciadas pelo ideário pombalino, cresce o número de intercassamentos e outros tipos de relações envolvendo os indígenas entre si e entre eles e a sociedade nacional. Em São Jerônimo, tendo em vista que na época do aldeamento apenas os Kaingang estavam aldeados ali, as relações mais intensas entre indígenas de diferentes origens e línguas começa a acontecer a partir de meados do século XX, quando passam a morar nesse território os Guarani e posteriormente os Xetá.

De lá pra cá a organização social de São Jerônimo modificou-se com intensidade e configurou um contexto muito particular de interações e ordenamentos novos, distinto de outros contextos de compartilhamento territorial e convívio entre grupos indígenas diferentes e que empreenderam intercassamentos.

No processo de maturação dessa configuração – da coabitação e intercassamentos – foram sendo desenvolvidas outras noções sobre si e sobre os outros, que foram se tornando parentes ou ‘meio parentes’, mas isso não apagou diferenças entre as *etnias* (como a diferença de *linguagem* e na relação com os *brancos*), o que resultou na instituição dos *lados*.

Isso gerou uma tensão entre a diluição de barreiras promovidas pelos intercassamentos e produção de pessoas *misturadas* e a definição de fronteiras entre coletivos internos, que a princípio deveria estar respaldada pelos *lados*, pelo menos entre os grupos majoritários Guarani e Kaingang.

Mas o que acontece é que as pessoas, ao invés de se vincularem de forma incondicional aos *lados* através de justificativas étnicas, como era a intenção inicial, elas passaram a mobilizar

ambos os *lados* conforme circunstâncias e interesses outros que não necessariamente ligados ao aspecto cultural que estaria atrelado a essa instituição política.

O apelo à ligação étnica para a adscrição aos *lados* fica um tanto confuso em um contexto de intensa *mistura*. Se, mesmo para as identidades “pessoais” dos indivíduos eles se valem de uma multiplicidade de formas e circunstâncias, parece um movimento contrário exigir que haja rigidez na definição política das pessoas, uma vez que esse rigor para a última definição dependeria de um rigor nas identidades, que não é o caso.

Hoje, em São Jerônimo, assim como nas identificações étnicas, se permitem atrelamentos políticos variados, para ambos os casos – algumas vezes os vínculos têm respaldo nas relações de parentesco e outras vezes não. Na vivência cotidiana, as pessoas não só contestam regras clássicas atribuídas aos grupos étnicos aos quais pertencem em alguma medida (as regras de casamento, por exemplo), como se contrapõem às próprias normas de convívio específicas da complexidade de São Jerônimo.

Parece existir um espaço nebuloso, cinzento, onde as pessoas movimentam a instituição dos *lados* livremente, sem que haja grandes constrangimentos e controle político-punitivos, tendo em vista a existência dos discursos que criticam tais práticas. Isso fica nítido com o problema da ‘mudança de *lado*’, cujas críticas decorrem da possibilidade de mobilizar os *lados* conforme um sem fim de interesses e circunstâncias, sem que haja um controle rígido, ou regras bem definidas e acordadas coletivamente a respeito desse uso dos *lados*.

Por um lado, a separação étnico-política dos *lados* em São Jerônimo parece ser uma tentativa de conferir relativa estabilidade no convívio das etnias num contexto marcado pelos desafios da coabitação e dos intercasamentos. Diante da inexistência de aldeias separadas para cada etnia e da recorrência de casamentos interétnicos – inclusive com presença expressiva de não-indígenas –, exige-se que todos, sem exceção, pertençam a um ou a outro *lado*, subordinando-se à autoridade e às normas da respectiva *comunidade*.

De forma semelhante, a instituição dos *lados* parece figurar também como uma resposta de valorização das identidades étnicas frente a este contexto de *mistura* étnica que caracteriza São Jerônimo. É neste contexto que compreendo o incômodo relatado pelo cacique kaingang ao refletir sobre a necessidade de ‘reorganizar’, de realizar uma “etnização” dos *lados* para inibir as trocas e, principalmente, para promover o ‘fortalecimento’ político das etnias dentro e fora da Terra Indígena. Em São Jerônimo o próprio contexto de *mistura* com a coabitação e os intercasamentos impulsiona este sentimento quanto à necessidade de demarcar e ‘fortalecer’ as etnicidades.

Por outro lado, entretanto, mesmo a separação entre os *lados* compreende um espaço nebuloso no qual as variáveis presentes na Terra Indígena são mobilizadas de forma mais ou menos livre. *Kaingang*, *guarani*, *xetá*, *misturado*, *mestiço*, *índio puro*, *branco*, entre outros, são conceitos utilizados de forma situacional, são mobilizados de acordo com a conveniência e os interesses em jogo e implicam em circunstâncias diversas e por vezes bastante específicas, exigindo dos líderes de cada *lado* avaliações e decisões também bastante específicas para cada caso.

O contexto de São Jerônimo marcado pelas relações interétnicas envolvendo a coabitação, os intercasamentos e a separação entre o *lado kaingang* e o *lado guarani* – além da proximidade com o espaço urbano de São Jerônimo da Serra e a presença dos Xetá, entre outros fatores – continuará impondo desafios de organização e estabilidade internas aos seus líderes e habitantes em geral, assim como seguirá motivando e também desafiando novas pesquisas voltadas à sua complexidade.

Por fim, como uma forma de provocar e ir a fundo nas possibilidades dessa leitura sobre a T.I. São Jerônimo e seus sujeitos, é instigante pensar que no lugar mais improvável, onde muitos anos atrás Lévi-Strauss visitou e se questionou sobre a possibilidade de continuação cultural de um contexto devastado e cada vez mais devastado pelo ideal de “desenvolvimento” dos não-indígenas, nesse contexto, em tempos recentes tenha surgido uma forma política extraordinária de dualismo, tema tão caro ao decano da Antropologia.

REFERÊNCIAS

- ADUM, Sônia Maria Sperandio Lopes. Historiografia Norte Paranaense: Alguns Apontamentos. In: **Temas e Questões**: para o ensino de história do Paraná, Regina Célia Alegro; et al. (orgs.), Londrina: EDUEL, 2008, p. 10.
- AMOROSO, M. **Catequese e Evasão**: Etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- ARIAS NETO, 1993, p. 179. In: **Temas e Questões**: para o ensino de história do Paraná, Regina Célia Alegro; et al. (orgs.), Londrina: EDUEL, 2008.
- BELAÚNDE, Elvira. *Gender, commensality and community among the Airo-Pai of West Amazonia (Secoya, Western-Tukanoan Speaking)*. Tese (Doutorado), London University, 1992.
- BARROS, Valéria Esteves Nascimento. **Da Casa de Rezas à Congregação Cristã no Brasil**: O Pentecostalismo Guarani na Terra Indígena Laranjinha/PR. Dissertação (Mestrado Antropologia Social) UFSC, Florianópolis: 2003.
- BARROS, Valéria Esteves Nascimento. **Mito e História nas Narrativas dos Guaranis da Bacia do Paranapanema**. Tese (Doutorado Antropologia Social) UFSC, Florianópolis: 2011.
- CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**: Textos míticos de los Mbyá-Guarani dei Guairá. Assunción Del Paraguay: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, [1959], 1997.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.
- CIMBALUK, Lucas. **A criação da aldeia Água Branca na Terra Indígena Kaingang Apucaraniha**: “política interna”, moralidade e cultura. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal do Paraná, 2013.
- COELHO DE SOUZA, M. **O traço e o círculo**: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2002.
- COELHO DOS SANTOS, Sílvio. 1970. *A integração do índio na sociedade regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina*. Florianópolis: UFSC.
- CONKLIN, Beth. Body paint, feathers, and vcrs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism. **American Ethnologist**, vol. 24, nº41, p. 711-737, 1997.
- COSTA, Luiz Antônio. **As faces do jaguar**: Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia ocidental. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2007.
- CLASTERS, Hélène. **Terra Sem Mal**: o profetismo religioso Tupí-Guaraní. São Paulo: Brasiliense, 1978.

FABIAN, J. **O Tempo e o Outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Editora Vozes, Petrópolis, 2013.

FERNANDES, R. **Política e Parentesco entre os Kaingang**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

_____. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

GALLOIS, (Org.) **Redes de relações nas Guianas**. Ed. Humanitas, São Paulo, 2005.

GOW, P. **Of Mixed Blood**: Kinship and history in Peruvian Amazonia. Claredon Press, Oxford, 1991.

INGOLD, T. Culture, Nature, Environment: Step for an ecology of life, In: **The perception of the environment**, 2000, p. 25.

KELLY, José. Notas para uma teoria do “virar branco”. **Mana**, vol. 11, nº 1, p. 201-234, 2005.

KODAMA, K. **Os Índios no Império do Brasil**: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860. São Paulo: EDUSP, 2009.

LATOUR. **Jamais fomos modernos**. Editora 34, São Paulo, 1994.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem**. Editora Papirus, Campinas, 2005.

_____. **Antropologia Estrutural**. Editora Cosac & Naify, São Paulo, 2008.

_____. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Editora Vozes, Petrópolis, 1982.

_____. **Tristes Trópicos**. Editora Anhembi, São Paulo, 1957.

LIMA, E. C. **Tutela e controle**: relação de poder na reserva indígena Barão de Antonina. Monografia (Graduação), Universidade Estadual de Londrina, Londrina: 1989.

LUZ, Eduardo. Tristes Trópicos, 50 anos. **Rev. de Letras**, n. 27, vol. 1/2, jan/dez. 2005, p. 40-44.

MABILDE, F. Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul. São Paulo: IBRSA/INL, 1983.

MARCANTE, M. **Aldeados e Africanos Livres**: Relações de Compadrio e Formas de Inserção no Aldeamento Indígena São Pedro de Alcântara (Paraná, 1855-1895). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

MCCALLUM, Cecilia. **Alteridade e sociabilidade Kaxinauá: Perspectivas de uma antropologia da vida diária**. **Rev. bras. Ci. Soc.** vol. 13, n. 38, São Paulo, 1998.

MELATTI, D. Aspectos da organização social Kaingang. FUNAI, 1976.

MOTA, Lúcio Tadeu. 1994. *As guerras dos índios Kaingang — A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá.

MOURA PIRES, Maria Lígia. 1975. **Guaraní e Kaingáng no Paraná**: um estudo das relações intertribais. Dissertação de Mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília, 1975.

NUNES, Eduardo Soares. **O constrangimento da forma**: transformação e (anti-) hibridez entre os Karajá de Buridina (Aruanã - GO). Revista de Antropologia, v. 57, nº 1, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

OVERING, Joanna; PASSES, Allan (Org.). **The Anthropology of Love and Anger**: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia. [S.l.]: Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2001.

OVERING, Joanna. "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". *Revista de Antropologia*, nº 34, p. 7-33, 1991.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma Etnologia dos “índios misturados”? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. *Mana*, vol.4, nº 1, Rio de Janeiro, Abr. 1998.

PISSOLATO, Elizabeth. **A Duração da Pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Tese (Antropologia Social), 2006.

RAMOS, Alcida. R. **Hierarquia e simbiose**: relações intertribais no Brasil. HUCITEC/INL, São Paulo, 1980.

Ramos, Igor G.; Alves, Samira I. Índios: Um Silêncio ao Norte do Paraná. In: **Temas e Questões**: para o ensino de história do Paraná, Regina Célia Alegro; et al. (orgs.), Londrina: EDUEL, 2008.

RAMOS, Luciana. **VENH JYKRE e KE HA HAN KE**: Permanência e Mudança do Sistema Jurídico dos Kaingang no Tibagi. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

ROSA, Marcelo. C. C. **Uma análise sobre a migração dos indígenas do posto de Apucarana para o Mato Grosso do Sul**: a apropriação de uma força de trabalho não propriamente capitalista pelo capita. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Londrina, 1995.

ROTHEN, Letícia. **Identidades étnicas na Terra Indígena São Jerônimo**. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2000.

SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana*, vol. 3, nº 2, Rio de Janeiro, Out. 1997.

SANTOS-GRANERO, Fernando. **The Power of Love**: The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru. London: Athlone, 1991.

SILVA, C. **Sobreviventes do Extermínio**: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

_____. **Em busca da sociedade perdida**: O trabalho da memória Xetá. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília, 2003.

SPENASSATTO, Josieli. **Eles que não roubem você de mim**: gênero e casamento entre um grupo Guarani-Ñandeva. Monografia (Graduação em Ciências Sociais), Universidade Federal do Paraná, 2013.

STRATHERN, M. **O Gênero da Dádiva**. Editora Unicamp, Campinas, 2006.

TOMMASINO, Kimiye. Território e territorialidade Kaingang. Resistência cultural e historicidade de um grupo Jê. In: **Uri e Wãxi – Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. (Org.) Lúcio Tadeu Mota, et. al. Londrina: Editora UEL, 2000.

VEIGA, J. **Organização social e cosmovisão Kaingang**: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê meridional. Tese (Mestrado em Antropologia), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.

VIEIRA HELM, C. M. **A integração do índio na estrutura agrária do Paraná**. Tese (livredocência), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1974.

_____. *O índio camponês assalariado em Londrina: relações de trabalho e identidade étnica*. Tese (Concurso para Professor Titular), 1977.

VILAÇA, Aparecida. Making Kin out of Others in Amazonia. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 8, n. 2, p. 347-365, 2002.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 15, nº 44, outubro, p. 56-72, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem* e outros ensaios de antropologia. Editora Cosac & Naify, São Paulo, 2002.

_____. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

_____. **Metafísicas Canibais**: líneas de antropología postestructural. Katz Editores, Madri, 2010.

_____. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. **Mana**, Vol. 18, nº 1, p. 151-171, 2012.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WACHOVICZ, R. C. **Norte Velho, Norte Pioneiro**. Gráfica Vicentina, Curitiba: 1987.